РАЗБОРЪ

ВѢДІЙСКАГО МИѲА О СОКОЛѢ,

ПРИНЕСШЕМЪ ЦВѢТОКЪ СОМЫ,

ВЪ СВЯЗИ СЪ КОНЦЕПЦІЕЙ РѢЧИ И ЭКСТАЗА

(извлеченіе изъ изслѣдованія „Культъ Сомы въ Ригъ-Вѣдѣ“.—Pro venia legendi).

Д. Куликовскаго.

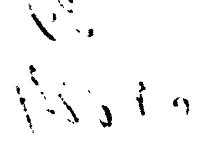


МОСКВА.
Типографія А. Иванова (б. Миллера), Машковъ пер., д. № 12.
1882.

Дозволено цензурой. Москва, 2 ноября 1882 г.









МИѲЪ О СОКОЛѢ.

Сома—индійскій Вакхъ—есть одно изъ основныхъ божествъ Ригъ-Вѣды. Его концепція—миѳологическая, религіозная и мистическая—по своей важности, всеобъемлемости и глубинѣ можетъ на равнѣ съ таковой же концепціей Агни—бога огня—разсматриваться, какъ одна изъ основъ, на которыхъ зиждился весь порядокъ идей, характеризующій эпоху Вѣдъ. Вотъ почему въ трудахъ, посвященныхъ миѳологіи и религіи Вѣдъ, изслѣдованіе культа Сомы занимаетъ болѣе или менѣе видное мѣсто. Но за всѣмъ тѣмъ изученіе этого вѣдійскаго божества, его разносторонней концепціи, его культа не можетъ считаться законченнымъ. Нѣкоторые, не только второстепенные, но и существенные пункты въ концепціи Сомы остались не разъясненными и спорными, а—самое главное—цѣлая и притомъ капитальная сторона этого древнеиндійскаго вакхическаго культа осталась едва затронутою,—какъ бы въ тѣни. Пишущій эти строки задался цѣлью посильно восполнить эти пробѣлы, взявшись за самостоятельный пересмотръ и анализъ санскритскаго матеріала, относящагося къ культу Сомы, результатомъ чего явится приготовляемое теперь къ печати изслѣдованіе

„Культъ Сомы въ Ригъ-Вѣдѣ“. Настоящій этюдъ, посвященный одному лишь эпизоду въ миѳологической концепціи Сомы, составляетъ извлеченіе изъ указаннаго труда.

Прежде чѣмъ перейти къ непосредственной темѣ предлагаемаго этюда, я считаю необходимымъ набросать общую характеристику культа и концепціи Сомы, при чемъ постараюсь выставить на видъ ту существенную ихъ сторону, которая—какъ я упомянулъ выше—была оставлена до сихъ поръ въ тѣни.

§ 1. *Сома—божество опьяняющаго напитка. Агни и Сома.*

Опьяняющій напитокъ, который употребляли древніе индусы, т. е. Арійцы Семирѣчья (sapta sindhavas), добывался изъ растенія, извѣстнаго въ Ботаникѣ подъ названіемъ *Asclepias acida*. Въ гимнахъ Ригъ-Вѣды это растеніе обозначается общими терминами *andhas* (греч. ἄνθος)—злакъ и aṁçu—растеніе. Оно растетъ на горахъ (откуда, между прочимъ, эпитетъ Сомы hirishṭhāḥ находящійся на горѣ). Его вырываютъ съ корнемъ, очищаютъ отъ листьевъ, а стебли растираютъ камнями (grâvan), собирая въ особый чанъ *сокъ*, такимъ образомъ добываемый. Этотъ-то *сокъ* и называется *Soma* или во множ. числѣ—Somās. Кромѣ того для его обозначенія употребляются термины *rasa* (сокъ, жидкость), *sutam* (т. е. „выжатое“), *madhu* (опьяняющій напитокъ,—медъ). Эту жидкость пропускаютъ сквозь цѣдилку (pavitram), сдѣланную изъ овечьей шерсти,—собственно изъ хвоста овцы и потому обозначаемую въ гимнахъ

терминомъ *vāra* — хвостъ, часто съ добавленіемъ *avyaya*—овечій или *avyas* (род. п.)—овцы. Процѣживаясь сквозь эту цѣдилку, жидкость Сомы стекаетъ въ чаны или кадки, называемыя безразлично droṇa, kalaça, camû, koça. Въ этихъ сосудахъ она смѣшивается съ водою, кислымъ молокомъ и ячменными зернами. Затѣмъ она подвергается броженію, послѣ чего получается крѣпкій опьяняющій напитокъ *).

Этотъ напитокъ былъ обоготворенъ. Его возбуждающее, вдохновляющее дѣйствіе было отнесено на счетъ скрытой въ немъ сверхъ-естественной силы; ему были приписаны разныя чудодѣйственныя свойства, напр. свойство прогонять недуги, излѣчивать отъ слѣпоты, сохранять жизнь, даже надѣлять безсмертіемъ. Онъ былъ названъ amṛtam—амброзіей,—напиткомъ безсмертія. Ср. VIII, 48, 11; VIII, 79, 2; X, 25, 11.

Сома есть богъ безсмертный (IX, 3, 1). Всѣ боги пьютъ Сому (IX, 81, 5); его пьютъ и люди, называя его *madhu* (VIII, 48, 1). Это — божество, превратившееся въ жидкость. Это — богъ, который можетъ быть выпитъ; будучи выпитъ, онъ— безсмертный — проникаетъ въ смертныхъ, въ ихъ сердце (VIII, 48, 12); онъ хватаетъ за сердце (hṛdispṛç—X, 25, 2), проникаетъ во всѣ части тѣла (VIII, 48, 9), возбуждаетъ, вдохновляетъ, приводитъ въ экстазъ (VIII, 2, 12; ср. эпитеты somamad, somaçīta и под.). Наиболѣе яркимъ выраженіемъ такого экстаза является знаменитый стихъ VIII, 48, 3: apāma

*) Описаніе этой процедуры встрѣчается во множествѣ мѣстъ Ригъ-Вѣды, но всегда въ отрывочномъ и часто туманномъ видѣ, напр. IX, 67, 19; 28, 1, 2; 33, 2; 51, 1; 97, 31; 92, 1, 2, 6; 85, 9, 10; 72, 1, 6, 66, 11.

somam amṛtā abhūmāganma jyotir avidāma devān— „мы напились Сомы, мы стали безсмертными, мы пришли въ область свѣта, мы обрѣли боговъ“.

Совокупность этихъ чертъ сразу же переноситъ насъ изъ области обыкновеннаго пьянства, простаго потребленія въ область культа, въ сферу религіи. Съ опьяняющимъ напиткомъ на зарѣ культуры случилось то же самое, что и съ огнемъ домашняго очага: напитокъ, подобно огню, былъ обоготворенъ и сталъ предметомъ культа. Оба культа—огня и напитка—имѣютъ чисто общественное происхожденіе: они явились какъ бы санкціей того поступательнаго движенія общественности, которое получило могучій импульсъ отъ этихъ двухъ древнѣйшихъ и величайшихъ открытій пробуждавшагося разума,—отъ изобрѣтенія способовъ искусственно добывать огонь и приготовлять опьяняющій напитокъ. Когда впервые запылалъ огонь домашняго очага, искусственно добытый посредствомъ тренія двухъ кусковъ дерева, когда — быть можетъ, много вѣковъ спустя — былъ впервые изготовленъ опьяняющій напитокъ, тогда въ распоряженіи младенческаго, полудикаго человѣчества явились два могучихъ рычага общественности. Люди, сгруппированные уже вокругъ домашняго очага, обрѣли въ дѣйствіи опьяняющаго напитка новое связующее, единящее начало, которое дало могучій импульсъ дѣятельности мысли, игрѣ воображенія, развитію психической производительности. На этой почвѣ съ теченіемъ вѣковъ создались тѣ грандіозныя миѳологическія и религіозно-мистическія системы, типичнымъ образцикомъ которыхъ является вѣдійская религія огня и опьяняющаго напитка.

Оба культа имѣютъ, стало быть, въ тѣсномъ смыслѣ общественное происхожденіе и значеніе. Огонь и опьяняющій напитокъ суть божества культурныя по преимуществу и въ качествѣ таковыхъ должны быть строго отличаемы отъ божествъ природы, съ которыми они могутъ имѣть только извѣстныя точки соприкосновенія, но отъ которыхъ они рѣзко отличны по существу. По этому-то концепціи Agni и Soma не могутъ быть объясняемы съ точки зрѣнія исключительно „небесной“ миѳологіи. Они должны быть изучаемы прежде всего въ ихъ земной, культурной постановкѣ. Обращаясь къ разсмотрѣнію концепціи Сомы съ этой „земной“ точки зрѣнія, мы сразу же наталкиваемся на ту сторону этой концепціи, которая въ трудахъ, сюда относящихся, была оставляема въ тѣни, но которой, несомнѣнно, принадлежитъ первенствующее значеніе. Я говорю объ экстатическомъ характерѣ и значеніи культа Сомы.

§ 2. *Сома—божество экстаза. Экстазъ и рѣчь-пѣсня.*

Экстатическое дѣйствіе опьяняющаго напитка есть, несомнѣнно, важнѣйшій моментъ въ развитіи религіозно-мистической концепціи Сомы. Экстазъ, какъ явленіе общественно-психологическое, является той почвой, на которой обосновались вся роль и все значеніе вакхическаго культа вѣдійской древности. Въ гимнахъ Ригъ-Вѣды, въ особенности, посвященныхъ Сомѣ, это значеніе экстаза выступаетъ съ полной очевидностью.

Для воспроизведенія явленій экстаза языкъ Вѣдъ пользуется разнообразными выраженіями, образами и формулами. Къ числу выраженій наиболѣе точныхъ и, такъ сказать, категорическихъ относятся формы, произведенныя отъ глагольнаго корня *vip*—

дрожать, трястись, трепетать. Оттуда *vipra*—существительное, впослѣдствіи получившее общее значеніе „*жрецъ*", но первоначально имѣвшее значеніе болѣе спеціальное, а именно: „находящійся въ состояніи экстаза", собственно „трясущійся",—„экзальтированный, возбужденный". Вотъ этотъ-то терминъ является однимъ изъ главныхъ эпитетовъ Сомы, равно какъ и другой почти однозначущій терминъ—*kavi*—поэтъ, „вдохновенный", „вѣщій". Оба эпитета встрѣчаются въ Ригъ-Вѣдѣ очень часто и нерѣдко фигурируютъ въ качествѣ обычнаго титула, относимаго къ разнымъ божествамъ, но въ особенности къ Агни и къ Сомѣ, которому они приличествуютъ прежде всего, какъ божеству опьяняющаго напитка. Но помимо такого обычнаго, ходячаго употребленія этихъ словъ въ смыслѣ титула или эпитета, мы находимъ обороты, гдѣ *vipra* и *kavi*, очевидно, подчеркнуты и выставлены на видъ въ своемъ истинномъ значеніи, напр. въ стихахъ IX, 18, 2: tvam vipras tvam kavir... „ты (Сома)—жрецъ въ экстазѣ, ты—вдохновенный поэтъ", IX, 107, 6, 7: tvam vipro abhavo... tvam kavir abhavo... „ты былъ (или сталъ) экзальтированнымъ жрецомъ, ты былъ (сталъ) вдохновеннымъ поэтомъ". Терминъ *kavi*, какъ я упомянулъ выше, есть *почти* синонимъ термина *vipra* и отличается отъ послѣдняго только тѣмъ, что выставляетъ на видъ понятіе поэтическаго вдохновенія, какъ результата экстаза,—понятіе, которое какъ бы въ скрытомъ состояніи, implicite, находится и въ словѣ *vipra*. Это послѣднее обстоятельство обнаруживается изъ примѣненія корня *vip* къ понятію вдохновенной рѣчи,—гимна, молитвы. Такъ въ Ригъ-Вѣдѣ мы находимъ существительное *vip* въ значе-

ніяхъ 1) *экстазъ* и 2) *молитва*, *гимнъ* *). Это семазіологическое движеніе есть не болѣе какъ выраженіе психологической связи, существующей между явленіемъ экстаза съ одной стороны и „вдохновенной рѣчью“—съ другой. Въ гимнахъ Ригъ-Вѣды мы находимъ разнообразные обороты, въ которыхъ эта связь выражена болѣе или менѣе фигурально. Таковъ напр. стихъ IX, 96, 7: „prāvīvipad vāca ūrmim na sindhur giraḥ somaḥ pavāmano manishāḥ“...—„подобно тому какъ рѣка (вздымаетъ волну), такъ Сома *всколебалъ* (prāvīvipat—интензивная форма корня *vip*,—я перевожу „всколебалъ“, не находя другаго болѣе подходящаго выраженія, — точнѣе былъ бы переданъ смыслъ глаголомъ „экстазировалъ“, если бы таковой существовалъ) волну рѣчи,—(всколебалъ) пѣсни, молитвы. Здѣсь „рѣчь“, пѣсни и молитвы, отнесены къ Сомѣ, какъ слѣдствіе—къ причинѣ; Сома же взятъ здѣсь, какъ представитель экстаза. Дѣйствіе, которымъ слѣдствіе (рѣчь) соединено съ причиною (Сома), выражено глаголомъ *vip*, *обозначающимъ* дѣятельность *эстатическую*. Въ приведенномъ оборотѣ и подобныхъ ему (IX, 73, 2; 86, 33; 107, 18; 103, 4 и др.), нельзя не видѣть результата психологическаго наблюденія надъ соотношеніемъ между явленіемъ экстаза и функціей рѣчи-пѣнія. Въ эпоху Вѣдъ это соотношеніе было давно уже извѣстно и послужило темою или канвою для различныхъ образовъ, мистическихъ концепцій и наконецъ миѳологическихъ представленій, причемъ было подмѣчено и то явленіе, что оба начала—экстазъ и рѣчь-пѣніе—могутъ *мѣняться ролями*: если экстазъ порож-

*) См. замѣчанія Бергэня, La religion védique, I, стр. V, въ примѣч.

даетъ рѣчь-пѣніе, то и наоборотъ—рѣчь-пѣніе приводитъ человѣка въ состояніе, аналогичное экстазу. Оттуда терминъ *vāc vipaçcit* (IX, 64, 25), можетъ быть переведено двояко: *рѣчь вдохновенная* и *рѣчь вдохновляющая*, *возбуждающая*.

Положеніе „рѣчь производитъ экстазъ", подобно вышеразсмотрѣнному обратному положенію „экстазъ производитъ рѣчь-пѣніе", нашло въ Риги Вѣдѣ разнообразныя выраженія, надъ которыми мы здѣсь остановимся нѣсколько дольше, потому что религіозно-мистическая и миѳологическая переработка тезиса „рѣчь производитъ экстазъ" имѣетъ прямое отношеніе къ предмету настоящаго этюда.

Въ стихѣ IX, 2, 7 читаемъ: giras ta inda ojasā marmṛjyante apasyuvaḥ yābhir madāya çumbhase— „для тебя, о Инду *), мощно очищаются дѣятельные голоса, которыми ты украшаешься для опьяненія". „Голоса", т. е. пѣніе, пѣсни, гимны, которыми сопровождается процессъ приготовленія чудодѣйственнаго напитка, названы здѣсь *apasyuvaḥ*, т. е. дѣятельные, энергичные, активные. Этимъ эпитетомъ характеризуется выдающаяся роль пѣнія въ священномъ процессѣ изготовленія напитка: пѣніе образуетъ въ немъ отнюдь не побочный элементъ, а одну изъ его существенныхъ составныхъ частей, безъ которой не было бы и искомаго результата.

Основной смыслъ приведеннаго мѣста можетъ быть формулированъ такъ: *giraḥ* (пѣніе, пѣсни, гимны) являются причиною по отношенію къ *mada* (опьяненіе, экстазъ опьяненія). Дѣйствіе, которымъ эта причина связывается со своимъ слѣдствіемъ, живописуется

*) Инду—другое названіе Сомы.

различными терминами, изъ коихъ главнѣйшіе суть: çumbh—украшать, vasāy—одѣвать, hi—устремлять, гнать, погонять, parish-kṛ—украшать, mṛj—очищать и пр. Употребленіе перваго изъ этихъ терминовъ мы нашли въ вышеприведенномъ примѣрѣ (см. также IX, 40, 1: çumbhanti vipram dhitibhiḥ—„украшаютъ эквальтированнаго жреца—т. е. Сому—молитвами"). Сома украшается пѣснями, наряжается въ пѣніе, какъ бы въ одежду. Посредствомъ пѣнія онъ снаряжается для своей экстатической дѣятельности *). Второй терминъ, близкій по значенію къ первому, мы находимъ въ выраженіи tam girbhir vāsayāmasi—„его (Сому) мы одѣваемъ пѣніемъ (гимнами)" (IX, 35, 5; 43, 1). То же самое значеніе имѣетъ и терминъ parish-kṛ: girbhir parishkṛtaḥ viprasya—„украшенный пѣснями жреца" (IX, 43, 3) или: „tvām... anu vipräso... amadan viçvābhir matibhir parishkṛtam—„жрецы привели въ экстазѣ тебя, украшеннаго всѣми гимнами" (IX, 86, 24). Здѣсь выраженія *anvamadan* и *parishkṛtam* другъ друга дополняютъ и поясняютъ; порусски терминъ *parishkṛtam* (прич. прош. страд.) удобнѣе всего перевести дѣепричастьемъ: „украшая тебя гимнами, жрецы опьянили тебя, привели тебя въ экстазъ". Экстатическое состояніе, выражаемое корнемъ *mad*, вызывается дѣйствіемъ пѣнія,—дѣйствіемъ той словесной ритмической стихіи, которою Сома украшается, облекается, въ которой онъ черпаетъ свою чудодѣйственную мощь. Пѣніе возбуждаетъ Сому, устремляетъ, погоняетъ его, какъ

---

*) Ср. связь понятій *украшать—наряжать—снаряжать—вооружать* и пр., обнаруживающуюся въ родствѣ нашихъ терминовъ *наряжать* и *снаряжать*, въ употребленіи греч. κοσμεῖν въ смыслѣ вооружать, ставить въ боевой порядокъ (Il. III, 1; ср. κοσμήτορες λαῶν).

всадникъ погоняетъ коня (IX, 44, 2: *dhiyā hitaḥ*). Подъ воздѣйствіемъ священныхъ пѣсенъ Сома *растетъ* въ процессѣ культа—„ukthāir yajñesṭu vardhate"—(IX, 17, 4); Сома взлелѣялъ пѣніемъ: tvā hinvanti vedhasaḥ... girāvṛdham—(IX, 26, 6)—„вѣрные (т. е. вѣрующіе, поклонники) устремляютъ (погоняютъ) тебя пѣніемъ взлелѣяннаго". При *hinvanti* нужно подразумѣвать *girā*, находящееся въ *girāvṛdh*; его погоняютъ, такъ сказать понукаютъ пѣснями, которыми онъ взлелѣянъ. Благодаря пѣнью гимновъ, которыми сопровождается процедура культа, Сома достигаетъ своей цѣли,—приходитъ къ извѣстному результату,—является во всеоружіи экстаза. Эта мысль очерчена между прочимъ въ стихѣ IX, 71, 3, гдѣ говорится, что Сома *sādhate girā*—„достигаетъ своей цѣли посредствомъ пѣнія" и что онъ *vepate matī*—„находится въ состояніи экстаза подъ воздѣйствіемъ гимна".

Итакъ, отмѣтимъ еще разъ положенія, гласящія, что *экстазъ производитъ рѣчь* и—наоборотъ—что *рѣчь является источникомъ экстаза*. Это—психологическія явленія, которыя были подмѣчены въ глубокой древности. Ибо, несомнѣнно, древніе наблюдали не только солнце, луну, звѣзды, громъ и молнію, но и самихъ себя. Изъ такихъ самонаблюденій вышли цѣлыя системы миѳологическихъ и религіозно-мистическихъ идей, въ ряду которыхъ далеко не послѣднее мѣсто занимаютъ идеи, относящіяся къ области экстаза въ связи концепціей *рѣчи*. Намъ предстоитъ теперь ближе опредѣлить именно эту концепцію рѣчи.

§ 3. *Рѣчь—пѣніе—ритмъ.*

Изъ данныхъ, сгруппированныхъ выше, само собою явствуетъ, что эта *рѣчь*, производящая экстазъ, есть ничто иное, какъ *пѣніе гимновъ*. Но это поло-

женіе требуетъ болѣе точныхъ разъясненій. Мы впали бы въ большую ошибку, если бы приняли термины *рѣчь и пѣніе гимновъ* въ ихъ современномъ значеніи. Вообще нужно остерегаться переносить современныя понятія въ древность. Современный человѣкъ далеко не похожъ на человѣка древности, и современныя рѣчь и пѣніе—совсѣмъ не то, что́ рѣчь и пѣніе древности. Всѣ мы испытываемъ на себѣ экстатическое дѣйствіе пѣнія, напр. въ церкви или въ операх. Но это пѣніе мы не назовемъ рѣчью. Въ древности—напротивъ того—не было такого рѣзкаго различія между рѣчью и пѣніемъ. Первая была болѣе ритмическою, чѣмъ нынѣ, второе же далеко не такъ музыкально, какъ теперь, и оба сливались въ среднемъ терминѣ, который мы будемъ называть рѣчью-пѣніемъ или рѣчью ритмической.

Что древность не отличала пѣнія отъ рѣчи съ той рѣзкостью, какъ это имѣетъ мѣсто въ настоящее время, это видно изъ данныхъ языка и прямыхъ свидѣтельствъ памятниковъ. Слово *vāc*, употребляющееся въ Вѣдахъ какъ синонимъ *гимна*, значитъ собственно *рѣчь*. Глагольный корень *vac*—говорить—употребляется въ Вѣдахъ въ значеніи пѣть и вообще звучать. Равнымъ образомъ и глаголы *vad* и *bru* соединяютъ въ себѣ оба значенія. (Ср. I, 117, 25: etāni vām açvina *viriāni pra*... āyavo *'vocan* brahma kṛṇvantas... yuvabhyām vidatham ā *vadema*.—II, 1, 16: ....ā *bṛhad vadema* vidathe.... IX, 97, 7: pra *kāvyam*... *bruvāṇo*... devānām janimā *vivakti*). Лат. *vox*, этимологически соотвѣтствующее санскритскому *vāc*, употребляется въ значеніяхъ *слово*, *языкъ* (Sprache) и *акцентъ*, *удареніе*, *тонъ*. Греч. ἔπος *) значитъ слово,

*) Отъ того корня *vak*, *vac*.

рѣчь и пѣсня. Соотвѣтствующій глаголъ εἰπεῖν употребляется въ обоихъ значеніяхъ—говорить и пѣть. Онъ, несомнѣнно, значитъ *пѣть* въ первомъ стихѣ Одиссеи: Ἄνδρα μοι ἔννεπε μοῦσα... гдѣ форма ἔννεπε должна быть разсматриваема какъ синонимъ формы ἄειδε, находящейся въ первомъ стихѣ Иліады: Μῆνιν ἄειδε, θεά...

Такое чередованіе понятій *говорить* и *пѣть*, намекающее на первоначальное ихъ отожествленіе, указываетъ намъ на третій элементъ, который самъ по себѣ не есть ни рѣчь, ни пѣніе, но таитъ въ себѣ зародыши того и другаго: это—*ритмъ языка*. Это—та ритмическая рѣчь, изъ которой съ теченіемъ времени выдѣлились, чтобы пойти своими особыми путями, съ одной стороны настоящая прозаическая рѣчь, а съ другой стороны настоящая пѣсня. Не подлежитъ сомнѣнію, что экстатическая сила этой рѣчи зависитъ исключительно отъ дѣйствія на психію человѣка указаннаго ритмическаго начала.

Для характеристики этого ритмическаго начала въ гимнахъ Ригъ-Вѣды употребляются различные образы, изъ коихъ отмѣтимъ два. Это, во-первыхъ, представленіе рѣчи въ видѣ жидкости, которая течетъ, струится. Ритмическая рѣчь есть нѣчто *плавное*,—мы и теперь говоримъ „плавная рѣчь", желая этимъ обозначить рѣчь складную, хорошо построенную, т. е. болѣе или менѣе сохранившую свое ритмическое строеніе. Это выраженіе идетъ изъ глубокой древности. Въ Ригъ-Вѣдѣ, IX, 108, 7, читаемъ: ā sotā pari shiṅcata... stomam... udaprutam—„выдавливайте, (выжимайте), разливайте вокругъ гимнъ текущій водою (=плавный)". Здѣсь *stoma*—гимнъ обозначаетъ (что для насъ, какъ увидимъ ниже, въ особенности

любопытно) самого Сому, или вѣрнѣе, Сома отожествленъ съ гимномъ,—его (гимнъ Сому) выжимаютъ, разливаютъ, ибо онъ есть жидкость. Мы находимъ здѣсь идею жидкой природы гимна поставленною въ соотношеніе съ процедурою культа, но въ тоже время эпитеты гимна, изъ коихъ мы привели пока одинъ—*udaprut*, выводятъ насъ за предѣлы культа и переносятъ вопросъ прямо въ область тѣхъ представленій о жидкой сущности рѣчи, которыя мы теперь разсматриваемъ. Эти эпитеты суть: *aptur*—проходящій черезъ воды или движущійся въ водахъ, *vanakraxa*—водою шумящій (въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ Sama-Veda—I, 6, 2, 6—стоитъ *vanapraxa*—живущій въ водѣ) и *rajastur*—проходящій воздушное пространство. Относительно этого послѣдняго термина нужно замѣтить слѣдующее. Рѣчь представлялась жидкостью, которая вытекаетъ изъ устъ говорящаго и, проходя черезъ воздухъ, переливается въ уши внимающаго. Звуки гимновъ текутъ на небо,—къ богамъ, струясь по воздуху и среди небесныхъ водъ,—оттуда-то эти термины *rajastur* и *aptur*. Ниже мы еще остановимся надъ этимъ образомъ.

Въ стихѣ IX, 34, 6 гимны—*giraḥ*—названы *sasrutaḥ*—текущіе вмѣстѣ—и къ нимъ отнесенъ глаголъ *sam-arshanti*—текутъ вмѣстѣ. Въ стихѣ IX, 100, 3 поэтъ обращается къ Сомѣ съ воззваніемъ: tvam dhiyam... sṛjā vṛshṭim na tanyatuḥ—„пролей гимнъ, какъ громъ (проливаетъ) дождь“. [Ср. библейское—Deuteronom. 32, 2: «потечетъ, какъ дождь, ученіе мое, прольется, какъ роса, вѣщаніе мое, какъ ливень на траву, какъ проливной дождь на растенія»].

Въ дополненіе къ этимъ цитатамъ я приведу здѣсь одну лингвистическую выкладку, которая любопытна

имонно тѣмъ, что довольно ясно обнаруживаетъ сочетаніе представленія жидкости, плавно текущей, или волнъ, стройно чередующихся, съ одной стороны и—ритмическаго движенія звуковъ—съ другой. Санскритскій корень *sar=sru* значитъ *течь*, *струиться*. У насъ онъ сохранился въ словахъ *струиться*, *струя*; *струмень* (т—вставочное). Но онъ же находится въ словахъ *строй*, *стройный*, *струна*, въ которыхъ сквозитъ уже идея *склада*, *гармоніи*, *ритмическаго сочетанія* (ср. выраженіе *по стрункѣ*). Отъ этого-то корня *sar* произведено имя *sarasvati*—миѳическая *рѣка* и въ то же время богиня *поэзіи* и *краснорѣчія*. Этимологія этого слова совершенно ясна: отъ корня *sar*—течь образовалось слово *sar as* (которое въ санскр. значитъ *озеро* и этимологически соотвѣтствуетъ греческому ἕλος); отъ *saras* посредствомъ суфф. *vat*, въ жен. р. *vati*, образовалось слово *saras-vati*, что должно было первоначально значить *водная* и *плавная*. Теперь мы поймемъ происхожденіе латинскаго слова *sermo*—рѣчь, которое образовано отъ того же корня *sar* при помощи суфф. *man* и первоначально должно было значить *водный*, *текущій*. Но *sermo* не отдѣлимо отъ латинскихъ же *serere* (an einander reihen) и *series* (рядъ): они относятся къ sermo такъ, какъ наше *строй* относится къ нашему *струя*,—въ ихъ основѣ лежитъ представленіе теченія, чередованія волнъ. Образъ текущей жидкости незамѣтно переходитъ въ концепцію ритмическаго сочетанія, и этотъ переходъ завершается греческимъ терминомъ ἁρμονία—складъ, ладъ, ритмъ, гармонія,—произведеннымъ отъ того же корня *sar* и при помощи того же суффикса *man*, который находится въ латинскомъ *sermo*—рѣчь.

Другой образъ, которымъ характеризуется ритми-

ческая сущность рѣчи, состоитъ въ томъ, что слово представляется *птицей*, а ритмическое движеніе звуковъ рѣчи живописуется представленіемъ *полета* этой птицы. Обращаясь къ разсмотрѣнію этого образа, мы съ тѣмъ вмѣстѣ переходимъ къ непосредственной темѣ настоящаго этюда, т. е. къ миѳу о соколѣ, принесшемъ цвѣтокъ Сомы.

§ 4. *Рѣчь—птица. Полетъ рѣчи.*

Читатель помнитъ, конечно, гомеровское ἔπεα πτερόεντα—*пернатыя слова*—выраженіе составляющее остатокъ того древняго представленія рѣчи въ видѣ птицы, которое еще живо въ гимнахъ Ригъ-Вѣды. Такъ, въ гимнѣ I, 22, посвященномъ различнымъ божествамъ, упоминаются между прочимъ и олицетворенные въ видѣ богинь гимны, молитвы и священныя изрѣченія; въ стихѣ 10-мъ приведены ихъ имена: *Hotrā* (воззваніе), *Bhārati* (вѣроятно, гимнъ), *Varūtrī* (защитница) и *Dhishanā* (гимнъ). Въ слѣдующемъ стихѣ 11-мъ эти богини рѣчи охарактеризованы эпитетомъ, который обнаруживаетъ ихъ *пернатую* природу: онѣ названы *achinnapatrāḥ*—„съ крыльями не пронзенными", т. е. по-русски: „съ неподрѣзанными крыльями",—свободно и быстро летающія. Въ стихѣ X, 68, 1 гимны *(arkāḥ)* сравнены съ птицами *(vayaḥ)*, плывущими въ водѣ *(udaprutaḥ)*. Здѣсь мы находимъ намекъ и на водную, жидкую природу рѣчи; оба представленія „рѣчь летитъ птицей" и „рѣчь струится какъ вода" соединены вмѣстѣ и слились въ образѣ птицъ, плывущихъ въ водѣ, при чемъ „вода" здѣсь, очевидно, обозначаетъ ту стихію воздушнаго пространства и небесныхъ водъ, которую проходитъ рѣчь—птица, воспаряя къ небесамъ—молитвой. Arkāḥ - vayaḥ—udaprutaḥ это, оче-

видно, то же самое, что и вышеприведенное stomaḥ—udaprut—aptur—rajastur. Произнесенное слово напоминаетъ улетѣвшую птицу. Рѣчь человѣческая *перелетаетъ* изъ устъ говорящаго въ уши внимающаго. Какъ птица возносится къ небесамъ молитва, ритмомъ окрыленная. Въ стихѣ X, 114, 5 читаемъ: suparṇam viprāḥ kavayo vacobhir ekaṃ santam bahudhā kalpayanti—„поэты въ экстазѣ *рѣчами* формируютъ (превращаютъ) многообразно (въ различныя формы) единную прекраснoперую птичку. *Птица*, здѣсь упоминаемая, есть *рѣчь*. Она—единна, ея сущность—ритмъ—остается неизмѣнной; но ея формы мѣняются,—въ устахъ поэтовъ она переливается въ разнообразнѣйшія сочетанія звуковъ. Что здѣсь подъ птицей слѣдуетъ понимать именно *рѣчь—vāc*, а не что-либо другое, это явствуетъ изъ сопоставленія приведеннаго стиха съ другими стихами, гдѣ дѣло идетъ о такомъ же превращеніи единнаго въ разнообразное и гдѣ это единное прямо названо рѣчью. Эти мѣста суть X, 71, 3, гдѣ говорится, что tām (vācam) vy adadhuḥ purutrā—„ее (рѣчь) распредѣлили (поэты) различнымъ образомъ (многообразно)", и X, 125, 3, гдѣ сама олицетворенная въ видѣ богини Рѣчь (Vāc) говоритъ о себѣ: tām mām devā vy adadhuḥ purutrā—„меня боги распредѣлили многообразно."

Эта концепція *рѣчи-птицы* была примѣняема къ образу Сомы. Въ стихѣ IX, 62, 15 Сома названъ птицей, рожденной голосомъ (=гимномъ—*vir girā* jātaḥ). Онъ названъ такъ, очевидно, потому, что онъ—поэтъ по преимуществу—является какъ бы представителемъ, воплощеніемъ ритмической рѣчи, а эта рѣчь представлялась птичкой, вылетающей изъ гор-

ла,—птичкой рожденной голосомъ. Съ особенной отчетливостью это сочетаніе представленій „Сома—рѣчь-птица“ обнаруживается въ стихахъ IX, 96, 18, 19. Здѣсь—именно въ стихѣ 18-мъ выставлены на видъ качества Сомы, какъ поэта, какъ вдохновителя поэтовъ (ṛshimanā... ṛshikṛt... padavīḥ kavīnām), а затѣмъ онъ прямо названъ *stubh*—гимнъ. Эта *stubh*, Сома-гимнъ приноровляется къ ритму, подчиняется гармоніи (*virajam anu rajati*). Въ слѣдующемъ стихѣ 19-мъ онъ названъ птицей-соколомъ (çyenaḥ çakuno), который стремительно несется (vibhṛtvā) и *вѣщаетъ*, т. е. поетъ (vivakti). Оба стиха находятся въ несомнѣнной связи между собою (что́, между прочимъ, видно изъ коррелятивныхъ терминовъ tṛtīyam dhāma въ 18-мъ и turīyam dhāma—въ 19-мъ).

Итакъ, Сома есть птичка, сформированная голосами (гимнами). Мы имѣемъ здѣсь предъ собою, во-первыхъ, концепцію Сомы, какъ *рѣчи*, и, во-вторыхъ, концепцію рѣчи, какъ *птицы*. Положенія: „Сома есть рѣчь“ и „рѣчь есть птица“ соединены здѣсь вмѣстѣ и при томъ—такъ, что всѣ составныя части этихъ положеній остались на своихъ мѣстахъ. Иначе соединены они въ другихъ случаяхъ, гдѣ Сома представленъ птицею вообще или соколомъ въ особенности, напр. IX, 3, 1: Esha devo amartyaḥ parṇavīr iva dīyâti... „этотъ безсмертный богъ летитъ какъ пернатый“. Вторая половина стиха—abhi droṇāny āsadam—показываетъ, что образъ летящей птицы примѣненъ здѣсь къ процедурѣ культа: Сома летитъ птицей, чтобы помѣститься въ кадкахъ,—съ птицею сравнивается здѣсь самая жидкость Сомы. Тоже самое слѣдуетъ сказать о стихахъ IX, 57, 3; 86, 35, гдѣ Сома сравнивается съ соколомъ, который са-

дится на деревья, 61, 21; 62, 4 гдѣ Сома-соколъ садится въ гнѣздо-кадку, равно какъ и въ стихахъ 65, 19; 71, 6; 82, 1. Въ стихѣ 67, 14 Сома прямо названъ соколомъ: ā kalaçeshu dhāvati çyeno varma vi gāhate —„соколъ бѣжитъ въ кадушкахъ, (онъ) погружается въ (свое) убѣжище“. Слѣдующій стихъ 67, 15 говоритъ не о самомъ Сомѣ, но о его *жидкости*, текущей съ быстротою сокола.

Въ приведенныхъ стихахъ нѣтъ указаній на то, чтобы въ основѣ этихъ сопоставленій Сомы съ птицею или соколомъ лежала концепція рѣчи-птицы. Тѣмъ не менѣе, основываясь на сгруппированныхъ выше данныхъ, на основаніи которыхъ установлено нами положеніе „Сома есть рѣчь, а рѣчь есть птица“, я думаю, что послѣднее скрывается и въ только-что цитированныхъ стихахъ. Но оно, во-первыхъ, подверглось сокращенію: Сома (есть рѣчь, а рѣчь есть) птица, такъ что средніе термины, поставленные мною въ скобкахъ, выпали, и остались только крайніе термины „Сома—птица“, а съ тѣмъ вмѣстѣ было устранено существенное указаніе, *почему* именно Сома есть птица,—*въ какомъ* именно смыслѣ слѣдуетъ понимать эту птичью природу Сомы.—Во-вторыхъ эта урѣзанная формула была примѣнена къ изображенію процедуры культа,—обстоятельство, сплошь и рядомъ встрѣчающееся въ гимнахъ, посвященныхъ Сомѣ. Извѣстные образы и концепціи Сомы переносятся въ описаніе самого процесса изготовленія священнаго напитка. Для того, чтобы возстановить эти образы и концепціи въ ихъ истинномъ значеніи необходимо извлечь ихъ изъ описанія процедуры культа. Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ образомъ птицы или въ частности сокола. Его полетъ

„прообразуетъ„ теченье жидкости Сомы; дерево или гнѣздо, куда онъ садится, изображаетъ ту кадку, куда стекаетъ напитокъ. Извлекая этотъ образъ птицы изъ описанія процедуры культа, мы получаемъ одну изъ зооморфическихъ концепцій Сомы: это — Сома-птица, порхающая подъ небесами, несущая чудесный цвѣтокъ экстаза, спускающаяся съ небесъ на землю, гдѣ для нея уготовано гнѣздо культа (ṛtasya yoni). Но только это птица не совсѣмъ обыкновенная: это — соколъ-слово, это—птица-рѣчь.

Объ этой чудной птицѣ, о ея полетѣ на небо, о ея сошествіи съ неба на землю, о дарахъ экстаза, ею принесенныхъ людямъ, повѣствовали древнія сказанія, обломки которыхъ сохранились въ Вѣдахъ. Сюда относится, между прочимъ, стихъ IX, 85, 11:

nāke suparṇam upaptivāṁsam giro venānām akṛpanta pūrvīḥ çiçum rihanti matayaḥ panipnatam hiraṇyayam çakunam xāmaṇi sthām.

„прекрасную птицу, порхающую въ небѣ, создали (или вожделѣли) древніе гимны (голоса) поклонниковъ; славную, золотую птичку, на землѣ находящуюся, малютку цѣлуютъ молитвы.“

Здѣсь Сома представленъ въ видѣ золотой, чудесной птицы, образъ которой приводится въ связь съ представленіемъ гимновъ и молитвъ. Какъ бы мы ни перевели глаголъ *akṛpanta* (создали или же вожделѣли) *), несомнѣнно, что гимны—молитвы (giras—matayas понимаются какъ матери Сомы: giras и matayas суть синонимы, а о matayas говорится, что они цѣлуютъ (лижутъ) малютку (дѣтеныша — çiçum)—

*) Grassmann производитъ его отъ krap—вожделѣть (см. Wörterb. zum Ṛgv. подъ krap); я склоненъ видѣть въ немъ производное отъ kṛ—дѣлать. Ср. Benfey въ словарѣ къ Sāma-Veda подъ корн. kṛp.

птичку, т. е. Сому,—оборотъ, указывающій на то, что Сома есть сынъ (дѣтенышъ) молитвъ и гимновъ. Варіантъ приведеннаго мѣста находится въ гимнѣ X, 123 (ст. 6); здѣсь вмѣсто *akṛpanta* стоитъ *acaxata* — увидѣли, а вторая половина стиха тамъ совсѣмъ иная. Я думаю, что терминъ *akṛpanta* находится въ тѣсной связи съ мыслью, выраженной во второй половинѣ нашего стиха: молитвы суть матери Сомы, и что поэтому термину *akṛpanta* должно быть приписано скорѣе значеніе „создали" или „сформировали", чѣмъ „вожделѣли" (Ср. IX, 62, 15: vir girā jātaḥ— птица, рожденная голосомъ). Вообще обѣ половины нашего стиха находятся въ тѣсной логической связи и представляются совершенно коррелятивными (nāke upapaptivāṁsam xāmaṇi sthām). Смыслъ всего мѣста совершенно ясенъ: чудная птичка *рѣчи здѣсь, на землѣ*, взлелѣяна молитвами; оформленная голосами (гимнами) поклонниковъ (поэтовъ), она улетѣла *на небо*. Прелестная птичка, сформировавшаяся въ устахъ поэтовъ и взлелѣянная молитвами, это—ритмъ, это— слово ритмическое, рожденное въ устахъ молящихся—здѣсь, на землѣ. Оно выпорхнуло изъ устъ и улетѣло далеко, далеко—въ небеса.

Нашъ анализъ приведеннаго стиха (IX, 85, 11) даетъ намъ ключъ къ пониманію темнаго мѣста X, 114, 4. Это стихъ, непосредственно предшествующій стиху, который я цитировалъ выше и гдѣ говорится, что экзальтированные поэты (viprāḥ kavayo) формируютъ на разные лады (bahudhā kalpayanti) своими рѣчами (vacobhir) птицу, которая единна (suparṇam ekam santam). Эта птица, какъ мы видѣли, есть ритмическая рѣчь. Такъ вотъ о ней-то въ стихѣ непосредственно предшествующемъ говорится слѣдующее:

ekaḥ suparṇaḥ sa samudram ā viveça sa idam viçvam bhuvanam vi cashṭe tam pākena manasāpaçyam antitas tam mātā reḷhi sa u reḷhi mātaram.

„Эта единная птица проникла въ океанъ, она созерцаетъ весь этотъ міръ; ее наивной душою я видѣлъ вблизи; ее мать цѣлуетъ и она цѣлуетъ мать".

Нельзя не видѣть близкой связи этого стиха съ только что разобраннымъ стихомъ IX, 85, 11: въ послѣднемъ молитвы (matayas) цѣлуютъ малютку-птичку, здѣсь въ стихѣ X, 114, 4—мать цѣлуетъ птичку и птичка цѣлуетъ свою мать. Паренію птицы на небесахъ въ стихѣ IX, 85, 11 соотвѣтствуетъ въ ст. X, 114, 4 погруженіе птицы въ океанъ—конечно, небесный, откуда она созерцаетъ весь міръ. Противупоставленіе паренья въ небесахъ пребыванію на землѣ (которое мы отмѣтили въ ст. IX, 85, 11) повторяется и здѣсь: птица погрузилась въ небесный океанъ, вознеслась на высоту, съ которой она созерцаетъ міръ, но я ее *видѣлъ вблизи*, стало быть, она была на землѣ. Эта птица есть слово ритмическое, которое взлелѣяно матерью—молитвою. Что касается до выраженія *видѣлъ* (рѣчь), то въ языкѣ Вѣдъ оно совершенно естественно, встрѣчается не одинъ разъ (ср. X, 71, 4, 7) и опирается на сочетаніе представленій „слышать и видѣть", „звукъ и свѣтъ", „пѣть и сіять",—сочетаніе, анализъ котораго увлекъ бы насъ далеко въ сторону (ему посвященъ особый § въ моемъ изслѣдованіи „Культъ Сомы въ Ригъ-Вѣдѣ").

Съ точки зрѣнія, мною устанавливаемой здѣсь, получаетъ болѣе или менѣе удовлетворительное объясненіе загадочный и мистическій стихъ IX, 71, 2:

Pra kṛshṭiheva çūsha eti roruvad asuryam varṇam

ni riṇīte asya tam jahāti vavrim pitur eti nishkṛtam upaprutam kṛṇute nirṇijam tanā.

„Какъ покоритель племенъ идетъ гимнъ звуча, (онъ) струитъ это верховное сіяніе свое, (онъ) покидаетъ оболочку, идетъ на свиданіе съ отцемъ, беретъ себѣ послѣдовательно волнообразный нарядъ".

Главное дѣйствующее лицо здѣсь çūsha—гимнъ, ритмическая рѣчь. Онъ выступаетъ—pra eti—какъ покоритель племенъ, какъ завоеватель—kṛshṭihā iva. Онъ идетъ громко звуча, мыча—roruvat.

Оставимъ пока въ сторонѣ мистическое „asuryam varṇam ni riṇīte asya tam" и обратимся ко второму полустишью.

Этотъ гимнъ, эта рѣчь ритмическая покидаетъ (свою) оболочку—jahâti vavrim—*вылетаетъ изъ устъ*.

Здѣсь мы опять оставимъ въ сторонѣ мистическое „pitur eti nishkṛtam" и возьмемъ послѣднюю фразу стиха.

Покидая свою оболочку, вылетая изъ устъ, ритмическая рѣчь беретъ себѣ (kṛṇute) послѣдовательно, безостановочно, постоянно (tanā) нарядъ (nirṇijam) жидкій, текучій, волнообразный (upaprutam). Этотъ подвижной нарядъ и есть та стихія рѣчи, въ которой послѣдовательно чередуются разнообразныя сочетанія звуковъ. Такимъ образомъ остовъ нашего стиха: pra... çûsha eti roruvat... jahāti vavrim... upaprutam kṛṇute nirṇijam tanā—изображаетъ намъ движеніе ритмической рѣчи, вылетающей изъ устъ и развивающейся въ гармоническомъ чередованіи звуковъ. Опущенныя мною выраженія (asuryam и пр. и pitur eti и пр.), имѣютъ мистическій смыслъ и, вставленныя въ нашъ стихъ, придаютъ ему мистико-теософическій колоритъ. Гимнъ—çûsha,—о которомъ гово-

ритъ разбираемый стихъ, есть самъ Сома, какъ представитель рѣчи. Это все тотъ же ekaḥ suparṇaḥ— единная птица (X, 114, 4), все тотъ же suparṇaḥ çakunaḥ (IX, 85, 11), съ которымъ мы познакомились выше. Мы видѣли его взлелѣяннымъ молитвами и возносящимся въ небеса. Мы слышали признаніе поэта, что онъ „видѣлъ вблизи“ эту птицу рѣчи, которая вслѣдъ за тѣмъ проникла въ океанъ небесный и оттуда созерцаетъ вселенную. Ту же самую мысль, но только въ мистической формѣ, мы находимъ и въ разбираемомъ теперь стихѣ IX, 71, 2. Гимнъ—çūsha—pitur eti nishkrtam—„идетъ на свиданіе съ отцемъ“, а этотъ мистическій *отецъ* пребываетъ въ далекой мистической сферѣ,—на небесахъ, куда воспарила чудная птица рѣчи,—гдѣ находится океанъ небесныхъ водъ,—откуда видна вселенная. Въ другомъ мѣстѣ (въ главѣ о мистико-теософической концепціи Сомы) мы ближе ознакомимся съ сущностью этого „отца Сомы“. Здѣсь я укажу только, что съ точки зрѣнія мистической Сома изображается исконнымъ словомъ, рожденнымъ исконнымъ разумомъ. Такъ вотъ къ этому-то отцу своему и идетъ Сома-гимнъ. Вылетая изъ устъ и облекаясь въ подвижной нарядъ ритмическихъ звуковъ, онъ возвращается въ лоно отца. Слова „asuryam varṇam ni riṇīte asya tam“,— если я ихъ правильно понимаю, — указываютъ, *какимъ образомъ* Сома-рѣчь вышелъ *изъ* лона отца. Мистическое рожденіе исконнаго слова понимается, какъ актъ, такъ сказать, самопроизвольный. Въ сущности отецъ и сынъ тождественны и суть только разныя стороны одной и той же концепціи. Составляя вмѣстѣ со своимъ отцемъ нѣчто единное, это исконное слово родилось, такъ сказать, самопроиз-

вольно, оно *растворило* (ni rinīte) это (tam) свое (asya) верховное, мистическое, божественное, царственное (asuryam) величіе, сіяніе (varṇam). Это сіяніе,—этотъ свѣтъ Всевышняго превратился въ звукъ, растворился въ ту жидкость рѣчи, которая ниже охарактеризована эпитетомъ *uparut*—волнообразная, и потекъ рѣчью.

Величіе Всевышняго растворилось въ рѣчь и потекло творческимъ словомъ, покоряя народы, вселяясь въ людей, облекаясь въ подвижной нарядъ звуковъ ритмическихъ, которые, вылетая изъ устъ, воспаряютъ къ небесамъ, чтобы снова вернуться въ лоно отца...

Этотъ набѣгъ въ область мистики пригодится намъ для правильнаго уразумѣнія миѳа о соколѣ, принесшемъ цвѣтокъ Сомы. Обратимся теперь къ группировкѣ и анализу данныхъ, относящихся къ этому миѳу.

§ 5. *Миѳъ о соколѣ. Сошествіе рѣчи съ неба на землю.*

Мы прослѣдили полетъ рѣчи на небо. Мы знаемъ уже, что эта рѣчь-птица есть не что иное, какъ самъ Сома, возносящійся въ далекую мистическую сферу, къ своему отцу. Теперь намъ предстоитъ познакомиться съ миѳологическими образами, которыми живописуется тайна его сошествія съ небесъ на землю. Ибо нѣкогда, въ глубокой древности, когда жили полумиѳическіе мудрецы—ṛshayas, на которыхъ такъ часто ссылаются гимны Ригъ-Вѣды, сошелъ Сома на землю въ образѣ птицы-сокола и принесъ людямъ дары экстаза и гармонію рѣчи... Эту тайну древности открываетъ намъ, между прочимъ, стихъ IX, 68, 6:

mandrasya rūpam vividur manīshiṇaḥ çyeno yad andho abharat parāvataḥ....

„мудрые (поэты) нашли (открыли) форму благозвучнаго, когда соколъ принесъ цвѣтокъ издали“.

Когда впервые чудный соколъ слова принесъ людямъ волшебный цвѣтокъ экстаза, тогда древніе мудрецы-поэты открыли форму благозвучнаго, овладѣли гармоніей рѣчи ритмической. Это сошествіе сокола, очевидно, тожественно или по крайней мѣрѣ состоитъ въ генетической связи съ тѣмъ пришествіемъ Сомы, о которомъ съ такой таинственностью говоритъ стихъ I, 164, 37:

na vi jānāmi yad ivedam asmi niṇyaḥ saṃnaddho manasā carāmi yadā māgan prathamajā ṛtasyād id vāco açnuve bhāgam asyāḥ—

„я не знаю, что есмь я такое; полный тайны, вооруженный разумомъ хожу я. Когда пришелъ ко мнѣ перворо́дный закона, тогда я получилъ (свою) долю этой рѣчи“.

„Перворо́дный закона“—это Сома *). Это одно изъ характеристическихъ наименованій мистическаго Сомы, о которомъ говорится, что онъ былъ рожденъ искони (IX, 3, 9; 42, 2), что его нѣкогда создало слово любящаго (любвеобильнаго) духа (IX, 97, 22), что онъ душа культа (IX, 6, 8), владыка всего сущаго (IX, 61, 6), родитель боговъ (IX, 96, 5), царь боговъ и людей (IX, 97, 24) и пр. Онъ именуется также первымъ поэтомъ и творцомъ гимновъ (IX, 91, 1), владыкою и вождемъ рѣчи (vācas pati—IX, 101, 5; vāco agriyo—IX, 7, 3). Такъ вотъ о немъ-то, объ этомъ первородномъ носителѣ рѣчи, объ этомъ Сомѣ исконномъ и мистическомъ и говоритъ вѣдійскій поэтъ, чуя въ себѣ его наитіе, обнаруживаю-

---

*) Ср. Bergaigne La religion véd. I, 150.

щееся въ дарѣ слова.—Ino viçvasya bhuvanasya gopāḥ sa mā dhīraḥ pākam...ā.·.viveça—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ (I, 164, 21, вторая половина стиха): „мощный владыка всего міра—этотъ мудрецъ проникъ въ меня—простодушнаго", и это случилось—atra—тогда, yatrā suparṇā amṛtasya bhāgam animesham vidathābhisvaranti—(первая половина того же стиха)—„когда прекрасныя птицы своимъ пѣніемъ бодро надѣляютъ сборища (людей) даромъ безсмертнаго (или амброзіи)". Эти птицы суть все тѣ же рѣчи, онѣ звучатъ и надѣляютъ людей даромъ безсмертнаго Сомы, его амброзіей, тѣмъ экстазомъ, источникомъ и эмблемой котораго является цвѣтокъ Сомы. Эта амброзія, принятая внутрь, этотъ „выпитый" Сома (VIII, 2, 12), наполняетъ душу восторгами экстаза и вылетаетъ изъ устъ пернатымъ словомъ вдохновеннаго гимна. Жидкость, экстазъ и рѣчь являются такимъ образомъ только метаморфозами одного и того же начала,—а это начало есть нѣчто великое, волшебное, таинственное,—это—божество, это—величайшее изъ божествъ, это—*Сома.* На этой идеи обосновалось вѣрованіе въ небесное, мистическое происхожденіе *цвѣтка Сомы.* Этотъ цвѣтокъ—источникъ экстаза—былъ принесенъ людямъ Сомою,—этимъ первороднымъ представителемъ рѣчи. Рѣчь-Сома въ образѣ птицы—сокола принесла цвѣтокъ экстаза. Такъ на основѣ психологическаго положенія „рѣчь производитъ экстазъ и обратно" выросъ миѳъ о соколѣ. Въ гимнахъ Ригъ-Вѣды мы находимъ этотъ миѳъ уже вырваннымъ изъ возстановленной нами цѣпи представленій и фигурирующимъ въ отрывочной и темной формулировкѣ, простѣйшія выраженія которой суть слѣдующія:

IX, 86, 24 (вторая половина): tvām suparṇa ābharad divas parīndo viçvābhir matibhiḥ parishkṛtam— „тебя, о Инду, принесла съ неба прекрасная птица, (тебя) украшеннаго всѣми гимнами“.

IX, 77, 2: sa pūrvyaḥ pavate yam divas pari çyeno mathāyad ishitas tiro rajaḥ—этотъ (Сома) исконный течетъ (или очищается въ потокѣ),—(онъ), котораго соколъ, пущенный сквозь воздухъ, *вскружилъ* съ неба“. Глаголъ *mathāy* выражаетъ понятіе вращательнаго движенія и употребляется спеціально для обозначенія процедуры добыванія огня посредствомъ двухъ araṇi и процедуры взбиванія масла. Въ примѣненіи къ соколу, принесшему Сому, этотъ глаголъ долженъ былъ обозначать вращательное движеніе сокола, на что намекаетъ также частица *pari*—кругомъ, относящаяся какъ къ существ. *divas*, такъ и къ глаголу *mathāyat*. Эту частицу *pari* мы находимъ и въ только что приведенномъ стихѣ IX, 86, 24, гдѣ она стоитъ при глаголѣ abharat — принесъ, такъ что переводя ābharad divas pari—принесъ съ неба, мы должны представлять себѣ движеніе, выражаемое глаголомъ „принесъ“, какъ вращательное. Я думаю, что такой способъ выраженія находится въ связи съ представленіемъ экстаза, производимаго вращательнымъ движеніемъ,—круговой пляской. Но анализъ этой связи увлекъ бы насъ далеко въ сторону. Поэтому, не вдаваясь въ этотъ вопросъ, я ограничиваюсь здѣсь только воспроизведеніемъ миѳологическаго факта: вѣдійскіе поэты воспѣвали сошествіе на землю небеснаго глагола, рисуя его въ видѣ птицы-сокола, который, неся цвѣтокъ экстаза, кружится по небу,—кружится и спускается на земь.

I, 93, 6: ānyam divo mātariçvā jabhārāmathnad

anyam pari çyeno adreḥ—„одного (Агни) принесъ съ неба Матаришванъ, другаго (Сому) „вскружилъ“ (принесъ кружась) соколъ со скалы (небесной).

Здѣсь сближены и сопоставлены оба открытія—домашняго огня и опьяняющаго напитка. Тому и другому приписано божественное происхожденіе. Они перенесены къ людямъ съ неба. Миѳическія существа, которымъ приписывается перенесеніе съ неба на землю Огня и Сомы, суть въ сущности тѣ же Агни и Сома. Матаришванъ это—дупликатъ Агни, подобно тому какъ соколъ есть самъ Сома, какъ представитель рѣчи.

III, 43, 7: indra piba.... ā yam te çyena uçate jabhāra... „пей, Индра, (Сому), котораго тебѣ, вожделѣющему, принесъ соколъ“. См. *также* VIII, 82, 9.

Здѣсь мы находимъ нашъ миѳъ еще болѣе *удалившимся отъ своей* первоначальной основы. Соколъ здѣсь является уже какъ бы самостоятельной фигурой,—миѳическимъ существомъ, истинная природа котораго уже забыта. О немъ знаютъ только, что онъ нѣкогда принесъ богамъ и людямъ цвѣтокъ Сомы. То же самое слѣдуетъ сказать и о влагаемыхъ въ уста Индры словахъ стиха IV, 18, 13: ...adhā me çyeno madhv ā jabhāra—„вслѣдъ за тѣмъ соколъ принесъ мнѣ опьяняющій напитокъ“. См. также VI, 20, 6; X, 11, 4.

Так. обр. сказаніе о соколѣ изъ миѳологіи психической переходитъ въ сферу миѳологіи эпико-теологической. Въ этой послѣдней формѣ онъ съ наибольшей полнотою изложенъ въ гимнахъ IV, 26 и IV, 27. Обращаясь къ анализу этихъ послѣднихъ, я долженъ оговориться, что трудности и неясности, которыя они представляютъ, не даютъ мнѣ возможности ути-

лизировать всѣ черты и подробности этихъ гимновъ. Оба гимна требуютъ прежде всего обстоятельной критики текста. Не отваживаясь на таковую, я позволю себѣ однако-жь сдѣлать нѣсколько замѣчаній, сюда относящихся.

IV, 26.

1. Aham manur abhavam sūryaç cāhaṃ kaxīvān ṛshir asmi viprah | aham kutsam ārjuneyam ny ṛñje-’ham kavir uçanā paçyatā mā || ;

2. aham bhūmim adadām āryāyāham vṛshtim dāçushe martyāya | aham apo anayam vāvaçānā mama devāso anu ketam āyan || ;

3. aham puro mandasāno vy airaṃ nava sakaṃ navatīh çambarasya | çatatamam veçyaṃ sarvatātā divodāsam atithigvam yad āvam || ;

4. pra su sha vibhyo maruto vir astu pra çyenah çyenebhya āçupatvā | acakrayā yat svadhayā suparṇo havyam bharan manave devajushtam || ;

5. bharad yadi vir ato vevijānaḥ pathoruṇā mano javā asarji | tūyam yayau madhunā somyenota çravo vivide çyeno atra || ;

6. ṛjīpī çyeno dadamāno añçum parāvataḥ çakuno mandram madam | somam bharad dādṛhāṇo devāvān divo amushmād uttarād ādāya || ;

7. ādāya çyeno abharat somam sahasram savān ayutaṃ ca sākam | atrā puraṃdhir ajahādarātīr made somasya mūrā amūraḥ || .

1. Я былъ Ману и солнце, я—Какшиванъ, я—мудрецъ, жрецъ въ экстазѣ; я подчиняю себѣ Kutsa Arjuneya *), я поэтъ Ушанасъ,—смотрите на меня!

*) Глаголъ ni—ṛñj—въ Atmanepadam значитъ: 1) достигать, пріобрѣтать, подчинять себѣ и 2) низлагать (врага въ битвѣ), порабощать,

2. Я далъ землю арійцу, я (даю) дождь смертному, приносящему (мнѣ) дары, я привелъ воды шумящія, моему желанію слѣдуютъ боги.

3. Въ экстазѣ я разрушилъ разомъ 99 городовъ Самбары, сотою (разрушилъ я) цѣликомъ (всю) весь (область) Самбары, когда я пришелъ на помощь Диводасѣ-Атитхигвѣ.

4. О вѣтры! Да превосходитъ птицъ эта птица, да превосходитъ соколовъ соколъ быстролетный! Ибо—прекрасная птица—(онъ) принесъ безъ колесъ, по собственной волѣ человѣку (Ману) даръ (возліяніе, напитокъ), любимый богами.

5. Когда птица взяла (этотъ даръ) оттуда,—въ

покорять. Въ С.-Петерб. словарѣ для нашего мѣста указано именно *это послѣднее значеніе* Грассманнъ въ своемъ „Wörterbuch zum Rig-Veda“ слѣдуетъ указанію С.-Петерб. словаря. Но въ своемъ стихотворномъ переводѣ Ригъ-Вѣды онъ передаетъ выраженіе aham kutsam ārjuneyam ny ṛńje такъ: „ich gleiche ganz dem kutsa Arjuneya“ и слѣдующимъ образомъ *обосновываетъ этотъ переводъ въ примѣчаніи*: „ny ṛńje kann dem Zusammenhange nach hier unmöglich „ich strecke nieder“ bedeuten. Ṛńj mit ni bedeutet sonst „jemand für sich gewinnen, jemand oder etwas sich zu eigen machen“, also hier wol „sich jemandes Gestalt aneignen, ihm änlich werden oder sein“ (?) Кунъ (*Herabkunft des Feuers*, *стр.* 140) переводитъ, какъ мнѣ кажется, удачнѣе: ich gewinne (unterwerfe mir) den Arjuniden kutsa. Скачекъ, дѣлаемый Грассманномъ отъ „подчинять, покорять“ и пр. къ понятію „равняться“, представляется мнѣ рискованнымъ,—къ тому же контекстъ *ни въ какомъ случаѣ не препятствуетъ принять* ni ṛńje въ значеніи „ich gewinne“—„дѣлаю себѣ сподручнымъ“, „покоряю себѣ“, „привязываю къ себѣ“ и т. п. Принимая пока, какъ это дѣлаютъ Ротъ, Грассманъ, Кунъ и др., что лицо, отъ имени котораго ведется рѣчь въ первыхъ трехъ стихахъ нашего гимна, есть Индра, мы легко объяснимъ себѣ глаголъ ni ṛńje въ указанномъ значеніи Kutsa есть, какъ это показалъ Кунъ (Herabkunft, 61), олицетвореніе молніи. А молнія—это оружіе громовника Индры, и нѣтъ ничего проще, какъ это выраженіе въ устахъ Индры: „я подчиняю себѣ молнію, т. е. владѣю, управляю молніей по своему произволу,—мнѣ подвластна

трепетѣ широкимъ путемъ понеслась она съ быстротою мысли, быстро полетѣла съ напиткомъ Сомы, и тогда славу стяжалъ себѣ соколъ!

6. Стремительный соколъ,—птица, добывшая изъ далека цвѣтокъ, упоительное вдохновеніе (опьяненіе),—Сому принесла мощная, божественная, взявъ (его) съ того высочайшаго неба.

7. Взявъ (его) соколъ принесъ Сому—тысячу и миріаду возліяній разомъ; тогда преисполненный (экстаза Сомы?—Индра?) покинулъ нечестивыхъ, разумный въ опьяненіи Сомы (покинулъ) глупыхъ."

Очевидно, этотъ гимнъ составленъ изъ двухъ частей, которыя, на первый взглядъ, плохо вяжутся одна съ другою. Первая часть обнимаетъ первые

молнія". Что касается Грассмановскаго „быть равнымъ" (ich gleiche), то—сомнительное въ данномъ случаѣ—оно вообще могло бы быть употреблено относительно Индры и Кутсы, которые въ стихѣ IV, 16, 10 названы sarūpā—похожіе одинъ на другаго. Подъ этимъ стихомъ комментаторъ Sāyana приводитъ легенду о тѣсной дружбѣ Индры и Кутсы,—гдѣ между прочимъ говорится, что супруга Индры Çacī (сила) не могла отличить Индру отъ Кутсы: такъ они были похожи другъ на друга. (См Кунъ, Herabkunft, 61). Очевидно, эти-то указанія на сходство Индры и Кутсы и побудили Грассманна перевести ni ṛṅje ich gleiche ganz, что само по себѣ представляется крайне сомнительнымъ

Всѣ эти замѣчанія нисколько не теряютъ свою силу, если мы примемъ (какъ я это постараюсь показать ниже), что лицо, говорящее о себѣ въ первыхъ трехъ стихахъ гимна, есть только отчасти Индра,—если можно такъ выразиться. Я именно думаю, что это—не Индра въ собственной, такъ сказать, персонѣ, а особое миѳическое существо, собранное изъ чертъ, принадлежащихъ Индрѣ и Сомѣ;—существо, на которое перенесены только нѣкоторые аттрибуты Индры и которому лишь приписаны извѣстныя дѣянія или отношенія Индры. Это существо могло быть представлено, какъ и Индра, покорителемъ, владыкою молніи, олицетворенной въ образѣ Кутсы, но, не будучи настоящимъ Индрой или только Индрой, оно не можетъ равняться Кутсѣ, не можетъ походить на него.

три стиха, въ которыхъ рѣчь ведется отъ лица, именующаго себя Ману, солнцемъ и пр. По указанію къ Ригъ-Вѣдѣ—Anukramaṇika—это лицо есть либо Вāмадева, либо Индра. Такъ думаютъ и *Ротъ* (см. въ с.-петерб. словарѣ подъ словомъ Uçanas, стр. 1009, стр. 7), *Кунъ* (Herabkunft, 143), *Грассманнъ* (въ переводѣ Ригъ-Вѣды).

Не трудно видѣть однако, что это—Индра не совсѣмъ обыкновенный: онъ оказывается и солнцемъ, и Ману, и поэтомъ и жрецомъ. Собственныя имена, приведенныя въ этихъ трехъ стихахъ, только *отчасти* говорятъ въ пользу Индры, но не представляютъ вполнѣ точныхъ данныхъ, которыя прямо и безповоротно указывали бы на Индру. Эпитетъ праотца людей — Ману — скорѣе приличествовалъ бы Сомѣ, который въ гимнахъ Ригъ-Вѣды неоднократно называется отцемъ людей. Равнымъ образомъ и названіе *солнца* скорѣе подходитъ къ Сомѣ, чѣмъ къ Индрѣ: въ гимнахъ Вѣдъ Сома очень часто выступаетъ именно въ качествѣ *солнца*. Миѳическій мудрецъ *Kaxīvān* стоитъ иногда въ какихъ-то не совсѣмъ ясныхъ отношеніяхъ къ Сомѣ (IX, 74, 8; I, 112, 11; I, 18, 1 и др.). Съ другой стороны Kutsa-Arjuneya стоитъ въ связи съ Индрой (о чемъ см. выше въ прим.). Наличность этого имени въ нашемъ гимнѣ свидѣтельствуетъ въ пользу того, что подъ говорящимъ лицемъ нужно понимать Индру. Равнымъ образомъ и миѳъ о 99-ти или 100 городахъ Шамбары говоритъ въ пользу Индры. *Çambara* есть злой демонъ, двойникъ Вритры, представитель темныхъ силъ—тучъ. Его города—тучи разрушаетъ громовникъ и молніеносецъ Индра. Онъ это дѣлаетъ для нѣкоего миѳическаго Диводасы, очевидно—противника Шам-

бары. Мы находимъ этотъ миѳъ въ одномъ изъ гимновъ, посвященныхъ Сомѣ, именно въ стихахъ IX, 61, 1, 2, гдѣ говорится: ayā vītī pari srava yas te indo madeshvā avāhan navatīr nava puraḥ sadya itthādhiye divodāsāya çambaram—„теки кругомъ (о Сома) этою струею (для того), который (Индра) въ твоемъ опьяненіи, о Инду, разбилъ 99 городовъ, (разбилъ) Шамбару для столь благочестиваго Диводасы."

Въ виду этихъ противурѣчивыхъ указаній, слѣдуетъ думать, что лицо, говорящее о себѣ въ первыхъ трехъ стихахъ нашего гимна, не есть ни Индра, ни Сома въ отдѣльности, но представляетъ особую миѳическую фигуру, собранную изъ аттрибутовъ Индры и Сомы. Этотъ двойственный образъ могъ легко составиться въ силу той идеи, что Индра совершаетъ всѣ свои подвиги при помощи Сомы. Индра пріобрѣтаетъ свою мощь благодаря опьяняющему напитку Сомы. Упившись струею Сомы, онъ убиваетъ Вритру, разрушаетъ города Шамбары и пр. т. п.,—всѣ эти подвиги совершаетъ, такъ сказать, не Индра самъ по себѣ, не Индра, какъ таковой, а *Индра-Сома*, Индра, проникнутый Сомою (Ср. стихъ IX, 88, 4, гдѣ подвиги Индры прямо приписаны Сомѣ).

Вторая часть нашего гимна заключаетъ въ себѣ миѳъ о соколѣ, принесшемъ Сому. Эта птица—всѣмъ птицамъ птица. Она принесла Сому по собственной волѣ, сама собою,—„безъ колесъ". Она летитъ съ быстротою мысли. Она принесла Сому изъ-далека, „съ того высочайшаго неба". Цвѣтокъ, ею принесенный, сталъ источникомъ многихъ тысячъ „возліяній", т. е. приготовленіе земнаго Сомы, совершаемое съ незапамятныхъ временъ, ведетъ свое проис-

хожденіе отъ того небеснаго цвѣтка Сомы, принесеннаго миѳическимъ соколомъ.

Теперь спрашивается: какъ вяжутся между собою обѣ части гимна? Есть ли между ними какая-либо логическая связь? —

Чтобы дать посильный отвѣтъ на эти вопросы, необходимо прежде познакомиться съ гимномъ IV, 27, который, къ сожалѣнію, представляетъ большія трудности.

IV, 27.

1. Garbhe nu sann anv eshām avedam aham devānāṃ janimāni viçvā | çatam mā pura āyasir araxann adha çyeno javasā nir adīyam || ;

2. na ghā sa mām apa joshaṃ jabhārābhīm āsa tvaxasā vīryeṇa | īrmā puraṃdhir ajahād arātīr uta vātān atarac chūçuvānaḥ || ;

3. ava yac chyeno asvanīd adha dyor vi yad yadi vāta ūhuḥ puraṃdhim | sṛjad yad asmā ava ha xipaj jyāṃ kṛçānur astā manasā bhuraṇyan || ;

4. ṛjipya īm indrāvato na bhujyuṃ çyeno jabhāra bṛhato adhi shṇoḥ | antaḥ patat patatry asya parṇam adha yāmani prasitasya tad veḥ || ;

5. adha çvetaṃ kalaçaṃ gobhir aktam āpipyānam maghavā çukram andhaḥ | adhvaryubhiḥ prayatam madhvo agram indro madāya prati dhat pibadhyai çūro madāya prati dhat pibadhyai.

1. Находясь во чревѣ, я позналъ всѣ роды (поколѣнія) тѣхъ боговъ. Сто мѣдныхъ городовъ (замковъ) меня огорождали (хранили),—потомъ быстро улетѣлъ я соколомъ.

2. Не по (собственному) произволу унесъ онъ меня,—я былъ выше его силою, мужествомъ.—Тот·

часъ же (мгновенно) преисполненный (экстаза Сомы?) *) покинулъ нечестивыхъ и напоенный жидкостью (потокомъ—вздымающійся) прошелъ сквозь вѣтры.

3. Когда соколъ зазвучалъ и (?) когда вѣтры унесли съ неба изобилующаго (дарами Сомы, сокола?), когда стрѣлокъ Кришану буйный духомъ, выстрѣлилъ на него (и) спустилъ тетиву,

4. (то) стремительный соколъ принесъ для поклонника Индры (?) (Сому) неуклоннаго (?) съ высокой вершины (неба), тогда полетѣло то пернатое крыло этой птицы, пронесшейся по пути (?) **).

5. Тогда свѣтлый кубокъ, уснащенный коровами

*) Кто—Индра или соколъ?

**) Въ этомъ гимнѣ—вообше достаточно темномъ—особливою неясностью отличаются стихи 3-й и 4-й. По всей вѣроятности, они просто испорчены, въ особен. стихъ 3-й, гдѣ между прочимъ возбуждаетъ недоразумѣніе слово vātā: въ padapātha оно раздѣлено на vā и atas, что не даетъ никакого уловимаго смысла. Ученые предлагаютъ читать vātā (т. е. vātāḥ)—вѣтры, что весьма бы шло къ дѣлу при глаголѣ vi—ūhuḥ и въ виду предшествующаго (въ стихѣ 2-мъ) vātān atarat. Затѣмъ остается еще непонятное соединеніе частицъ yad yadi —Въ стихѣ 4-мъ неизвѣсгно, кто такой (или кто такіе) indrāvato и что такое bhujyu. Indrāvat значитъ сопутствующій Индрѣ, поклонникъ Индры. Bhyjyu значитъ упругій или гибкій, употребляется также какъ собственное имя лица, спасеннаго Асвинами. Ротъ и Грассманъ даютъ еще—и именно для нашего мѣста—значеніе ехидна, сопровождая это указаніе вопросительнымъ знакомъ. Въ самомъ дѣлѣ, при чемъ тутъ ехидна?—Кунъ (Herabk. 141) переводитъ 4-й стихъ такъ: ausgreifend brachte ihn gleichsam den *Schützer (?) des Indraverehrers der falke vom hohen Gipfel*. Въ переводѣ Грассманна оба стиха читаются такъ:

3. Als da der Aar vom Himmel niederrauschte,
Sobald die Winde trugen den gefüllten,
Da, ihn su schiessen, sshnellte los der Schütse,
der Bogenspanner Wuthentbrannt die Sehne.
4. Vordringend trug der Aar vom hohen Gipfel
ihn fort, wie einst des Indra Schar den Bhujyu и пр.

(молокомъ),—сочный,—блестящій цвѣтокъ,—наилучшій напитокъ, приподнесенный жрецами, благодѣтель Индра принялся пить для опьяненія,—герой —(онъ) принялся пить для опьяненія".

Обращаясь къ анализу этихъ двухъ гимновъ, мы прежде всего замѣчаемъ, что они находятся между собою въ несомнѣнной связи, составляютъ какъ бы одно цѣлое или, вѣрнѣе разрозненныя части одного цѣлаго. Это цѣлое, очевидно, заключало въ себѣ изложеніе миѳа о соколѣ, принесшемъ Сому, при чемъ, какъ я думаю, рѣчь велась также и отъ лица самого Сомы. Кто бы ни былъ тотъ, отъ лица котораго ведется рѣчь въ первыхъ трехъ стихахъ перваго гимна,—несомнѣнно, что лицо, которое держитъ рѣчь во второмъ гимнѣ (стихъ 1-й и первое полустишье 2-го) есть *самъ Сома*. Это—Сома мистическій. Онъ говоритъ о себѣ, какъ о чемъ-то высшемъ, исконномъ, изначальномъ,—концепція, съ которою мы уже познакомились выше. Слова „находясь во чревѣ, я позналъ всѣ поколѣнія боговъ" находятъ себѣ многочисленныя аналогіи въ тѣхъ мѣстахъ Ригъ-Вѣды, гдѣ Сома называется исконнымъ, всевѣдущимъ, владыкой боговъ, отцемъ всего сущаго и пр. т. п. Выраженіе „сто мѣдныхъ городовъ (замковъ) меня огорождали (охраняли) "имѣетъ свой коррелятивъ стихѣ IX, 83, 4: gandharva itthā padam asya raxati—Gandharvaḥ стережетъ (охраняетъ) его (Сомы) мѣстопребываніе." Въ обоихъ мѣстахъ употребленъ одинъ и тотъ же глаголъ (raxati, araxan) для выраженія понятія охраненія, надзора—и оба представляютъ собою разрозненныя черты миѳа объ исконномъ мистическомъ Сомѣ, стерегомомъ Гандхарвами — миѳическими существами, стоящими въ

связи съ солнцемъ (и даже отождествляемыми съ солнцемъ). Сто за́мковъ или городовъ суть тѣ оплоты, которые воздвигли Гандхарвы для охраненія Сомы. Миѳъ о Гандхарвахъ, стерегущихъ Сому, получилъ впослѣдствіи дальнѣйшее развитіе и передавался въ различныхъ варіантахъ, изъ коихъ нѣкогорые будутъ указаны ниже. Наконецъ слова „я улетѣлъ соколомъ,—не по своему произволу унесъ онъ меня" и пр. не оставляютъ уже никакого сомнѣнія въ томъ, что лицо, говорящее во 2-мъ гимнѣ, есть *Сома*, и я рѣшительно не нахожу возможности раздѣлять мнѣніе Куна, утверждающаго, что это— Индра („nach dem zusammenhange unseres liedes müssen die drei ersten halbçlokas des zweiten liedes wie die drei ersten verse von 1 *dem Indra* in den mund gelegt werden, der ihn von seiner geburt als çyena singt", Herabkunft, 143—4). Въ подтвержденіе своего мнѣнія Кунъ приводитъ одну легенду изъ kāṭhakam, гдѣ разсказывается о томъ, какъ Индра, превратившись въ сокола, похитилъ амброзію (напитокъ безсмертія) у Шушны (Çushṇa Dānava). Онъ ссылается также на тѣ мѣста Ригъ-Вѣды, гдѣ Индра сравнивается съ соколомъ. Но главнымъ основаніемъ служитъ ему убѣжденіе въ томъ, что лицо, говорящее въ первыхъ трехъ полустишьяхъ втораго гимна, есть то же самое, которое говоритъ въ первыхъ трехъ стихахъ 1-го, а это послѣднее, по мнѣнію Куна, есть Индра. Но мы видѣли уже, что это лицо не есть, такъ сказать, настоящій Индра, что въ немъ замѣтны черты, напоминающія Сому. Мы указали выше, что уже для составителей Anukramaṇika не было ясно,—въ самомъ ли дѣлѣ это Индра, и они поставили въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ:

„Индра *или же* Vāmadeva“—одинъ изъ древнихъ поэтовъ, которому приписывается большинство гимновъ IV Maṇḍala Ригъ-Вѣды. Подъ стихами же IV, 27, 1—4 стоитъ въ Anukramaṇika просто *çyenastutiḥ*—прославленіе сокола, откуда видно, что слова „garbhenu san“ и пр. составителямъ указателя и въ голову не приходило приписывать Индрѣ. Правда, это не значитъ, что они склонны были приписывать эти слова Сомѣ,—это значитъ только, что имъ самимъ не *было ясно*, кто такой этотъ „познавшій боговъ еще во чревѣ матери“.

Гипотезу Куна объ Индрѣ-соколѣ (въ стихахъ, 27, 1—2) нужно вообще признать неудачной. Если въ самомъ дѣлѣ въ стихахъ 26, 1—3 говоритъ Индра, то изъ этого еще не слѣдуетъ, что онъ же долженъ говорить въ стих. 27, 1—2,—какъ бы тѣсно ни связывались между собою оба гимна. Если Индра сравнивается иногда съ соколомъ, то вѣдь и Сома, какъ мы видѣли, также сравнивается и отождествляется съ соколомъ. Если наконецъ существуетъ легенда въ Kaṭhakam объ Индрѣ, превратившемся въ сокола и добывшемъ амброзію, то въ Brāhmaṇaхъ есть легенды, повѣствующія напр. о метрахъ, превратившихся въ птицъ и полетѣвшихъ добывать Сому, о Рѣчи—Vāc—*принесшей* Сому, о чемъ у насъ будетъ рѣчь ниже.

Вѣскія возраженія противъ гипотезы Куна выставляетъ *Bergaigne* (La religion védique, I, 174). Онъ указываетъ между прочимъ на то обстоятельство, что сравненіе Индры съ соколомъ въ Ригъ-Вѣдѣ есть черта чисто случайная, и что какъ только рѣчь идетъ о соколѣ, принесшемъ Сому, то этого сокола всегда слѣдуетъ строго отличать отъ Индры. Соколъ, при-

несшій цвѣтокъ экстаза, есть—по мнѣнію Бергэня (которое представляется мнѣ совершенно справедливымъ)—не кто иной, какъ самъ Сома,—дуплетъ Сомы. Съ тѣмъ вмѣстѣ стихъ 27, 1 Бергэнь влагаетъ въ уста Сомы—сокола.

Замѣтимъ также, что Грассманнъ, приписывая вслѣдъ за Куномъ стихи 26, 1—3 Индрѣ, не считаетъ возможнымъ слѣдовать Куну относительно стиховъ 27, 1—2, изъ коихъ стихъ 27, 1 онъ приписываетъ соколу, а стихъ 27, 2—Сомѣ.

Итакъ, слѣдуетъ принять, что говорящій „garbhe nu sann“ и пр. не есть Индра, но либо Сома—соколъ, либо просто соколъ, какъ думаетъ Грассманнъ. Съ этимъ послѣднимъ мнѣніемъ я не согласенъ: существо, которое еще во чревѣ матери познало боговъ,—существо, стало быть, высшее, изначальное, всевѣдущее есть, очевидно, тотъ мистическій исконный Сома, съ концепціей котораго мы уже познакомились выше. Съ другой стороны, отожествленіе Сомы съ соколомъ слишкомъ, какъ мы видѣли, категорично, чтобы можно было колебаться относительно того, кто такой скрывается подъ терминомъ *cyeno* въ первомъ стихѣ 27 гимна. Очевидно, Грассманнъ принимаетъ этого *çyenam* за сокола просто, а не за сокола—Сому—въ виду слѣдующихъ за симъ словъ „na ghā sa mām“... и пр. („не онъ меня... принесъ...“),—въ которыхъ Сома противуполагается соколу. Не трудно видѣть, что переводъ Грассманна еще болѣе затемняетъ и безъ того тёмное мѣсто. По Грассманну, мы находимъ сначала сокола, который говоритъ: „сто зáмковъ меня стерегли, но я улетѣлъ“, а вслѣдъ за тѣмъ выступаетъ на сцену Сома и говоритъ: „не по своему произволу онъ унесъ

меня,—я былъ сильнѣе его“,—при чемъ въ текстѣ мы не найдемъ ни малѣйшихъ указаній ни на чередованіе говорящихъ лицъ, ни на отношеніе этихъ рѣчей одна къ другой. Проще и яснѣе будетъ дѣло, если мы станемъ разсматривать *все* мѣсто отъ *garbhe* до *vīryeṇa*, ккъ *одну рѣчь*, произнесенную однимъ и тѣмъ же лицомъ—Сомою. Мы знаемъ уже, что существовало одновременно два съ виду противорѣчивыхъ или съ теченіемъ времени ставшихъ противурѣчивыми положенія: 1) *Сома былъ соколъ*, и 2) *Сома былъ принесенъ соколомъ*. Выше мы прослѣдили происхожденіе этихъ тезисовъ, а равно и ихъ постепенное превращеніе въ миѳъ. Тотъ, кто сложилъ стихи 27, 1, 2 или же тотъ, кто далъ имъ ту форму, въ какой они лежатъ передъ нами, имѣлъ передъ собою оба тезиса въ ихъ завершенной уже миѳологической метаморфозѣ. *Онъ соединилъ ихъ вмѣстѣ*, *онъ согласовалъ ихъ*, придавъ разбираемому мѣсту тотъ смыслъ, что—дескать—„*не* соколъ унесъ Сому по своей собственной инициіативѣ, *но* самъ Сома воплотился въ сокола, превратился въ птицу, сталъ соколомъ и улетѣлъ.“ Такая „редакція“ двухъ противорѣчивыхъ тезисовъ обоснована ея авторомъ указаніями на исконность, на всевѣдѣніе, на верховенство Сомы и на то, что Сома, будучи выше, сильнѣе сокола, не могъ быть имъ унесенъ по произволу. Но въ гимнѣ 26-мъ, въ стихѣ 4-мъ, мы находимъ нѣчто какъ-разъ обратное утвержденію стиха 27, 2: стихъ 26, 4 говоритъ, что соколъ принесъ Сому именно по собственному желанію—*svadhayā*. Это противурѣчіе между двумя гимнами, разсматриваемыми какъ одно цѣлое, весьма любопытно и, какъ я думаю, отнюдь не можетъ служить аргументомъ противъ существова-

нія тѣсной связи между ними. Напротивъ, оно скорѣе эту связь подтверждаетъ, ибо мысль стиха 27, 2 является какъ бы возраженіемъ, репликой на мысль стиха 26, 4. Если мы признáемъ, что такое „полемическое“ отношеніе дѣйствительно существуетъ между двумя указанными стихами, то намъ не трудно будетъ установить слѣдующій взглядъ на оба гимна цѣликомъ. Въ этихъ двухъ гимнахъ мы находимъ нѣчто въ родѣ *спора* между *Сомою* и *кѣмъ-то*, быть можетъ, поэтомъ, сложившимъ впервые эти гимны, скажемъ — *Vāmadeva*. Сома выступаетъ съ рѣчью о своемъ величіи, верховенствѣ и пр., Vāmadeva противупоставляетъ этой похвальбѣ Сомы прославленіе сокола. И вотъ какимъ образомъ я понимаю связь отдѣльныхъ частей того и другаго гимна и обоихъ гимновъ между собою: сначала говоритъ Сома; онъ величаетъ себя и Ману, и солнцемъ, и мудрецомъ; онъ ставитъ себя выше Индры, приписывая себѣ его дѣянія; безъ него Индра не могъ бы совершить своихъ подвиговъ, и въ сущности это онъ—Сома—разбилъ города Шамбары, помогъ Атитхигвѣ и пр. Затѣмъ слѣдуетъ реплика, которая, не оспаривая прямо рѣчь Сомы, выставляетъ на видъ заслуги сокола: это птица всѣмъ птицамъ птица и пр.; *по своей волѣ* и *безъ колесъ* принесъ соколъ Сому и т. д. На эту çyenastutiḥ Сома отвѣчаетъ, въ гимнѣ 27-мъ, указаніемъ на свою исконность и всевѣденіе, утверждаетъ, что онъ *самъ* улетѣлъ *соколомъ*, что соколъ *не могъ бы* его унесть произвольно, ибо онъ, Сома, сильнѣе сокола. Тутъ возражающій какъ бы перебиваетъ рѣчь Сомы—не на полусловѣ, а на полустишьи и прежде чѣмъ продолжать свою реплику, повторяетъ то, на чемъ онъ остановился въ концѣ гимна 26-го: *тамъ* стоитъ atrā puraṃdhiḥ ajahād

aratīr,—*здѣсь*—2-е полустишье стиха 27, 2—эта фраза повторена: īrmā puraṃdhir ajahād aratīs. Возражающій беретъ прерванную нить своей рѣчи и при этомъ повторяетъ то, на чемъ онъ остановился въ своей предыдущей репликѣ. Затѣмъ онъ продолжаетъ восхваленіе сокола, излагаетъ его легенду,—главнымъ образомъ эпизодъ о стрѣлкѣ Кришану и кончаетъ указаніемъ на Индру, который пьетъ этотъ напитокъ Сомы, добытый соколомъ.

Такое противупоставленіе Сомы соколу должно быть разсматриваемо какъ результатъ чисто-*миѳологическаго* при легендарнаго развитія и дифференцированія первоначальныхъ представленій, нами установленныхъ,—процессъ, который можно резюмировать приблизительно въ такого рода схемѣ: Сома есть рѣчь,—рѣчь есть птица-соколъ,—Сома—птица-соколъ,—Сома соколомъ прилетѣлъ съ неба и принесъ людямъ дары экстаза,—соколъ-Сома принесъ дары экстаза,—соколъ принесъ Сому. Здѣсь начинается противупоставленіе сокола Сомѣ. Первоначальное ихъ тождество забывается; каждый изъ нихъ получаетъ свою легенду, свой особый индивидуальный обликъ. Затѣмъ отдѣльныя черты, взятыя изъ разныхъ стадій этого процесса, перетасовываются и переплетаются между собою, давая въ результатѣ ту путаницу образовъ и отношеній, часто противорѣчивыхъ, которую мы находимъ въ дошедшихъ до насъ редакціяхъ миѳа о соколѣ и Сомѣ. Такого рода соединеніе чертъ болѣе раннихъ съ чертами болѣе поздними мы находимъ въ гимнѣ X, 144. Здѣсь въ стихѣ 2-мъ, Сома фигурируетъ, какъ поэтъ, несущій дары экстаза: ayam asmāsu kāvya ṛbhur.. ayam bibharty ūrdhvakṛçanam madam ṛbhur na kṛtvyam

madam—„онъ у насъ вѣщій поэтъ... онъ несетъ опьяненіе (экстазъ)—(эту) всевышнюю жемчужину; какъ поэтъ, несетъ онъ чудодѣйственный экстазъ“. Въ слѣдующемъ, 3-мъ стихѣ рѣчь идетъ уже о соколѣ, подъ которымъ, очевидно, понимается тотъ самый Сома-поэтъ: ghṛshuḥ çyenāya kṛtvana... vaṅsagaḥ ava dīdhed ahīçuvaḥ—„дикій быкъ Ahīçuvaḥ подстерегъ чудодѣйственнаго сокола“. Итакъ, Сома-поэтъ соколомъ летитъ, неся дары экстаза. Дикій быкъ Ahīçuvaḥ, замѣняющій здѣсь стрѣлка Kṛçānu, подстерегаетъ Сому-сокола. Тождество обоихъ образовъ (Сомы и сокола) выступаетъ здѣсь съ достаточной ясностью. Но въ слѣдующихъ стихахъ того же гимна мы находимъ уже черты, которыя должны быть разсматриваемы,—если не какъ прямое противупоставленіе Сомы и сокола, то какъ переходная ступень, ведущая къ такому противупоставленію. Въ стихахъ 4-мъ и 5-мъ мы читаемъ: yaṃ suparṇaḥ parāvataḥ çyenasya putra ābharat... yaṃ te çyenas... padābharad... mānam andhasaḥ enā vayo vi tāry āyur... и пр.—„кого принесъ издали прекраснопёрый сынъ сокола... кого тебѣ (Индрѣ) соколъ принесъ въ ногѣ (въ когтяхъ),—продуктъ цвѣтка,—тѣмъ вѣкъ (намъ) былъ продленъ“... Здѣсь уже начинается противупоставленіе Сомы, котораго принесли, соколу, который принесъ. Но рѣзкость антитезы смягчена терминомъ *mānas andhasas*—продуктъ цвѣтка, т. е. жидкость Сомы, и поскольку подъ мѣстоименіемъ yam (кого) слѣдуетъ подразумѣвать именно это *mānam andhasas*, а не самого Сому, какъ *лицо*, постольку указываемое противупоставленіе еще не можетъ считаться завершеннымъ. Подъ соколомъ можно еще подразумѣвать здѣсь самого Сому, кото-

рый несетъ mānam andhasas,—продуктъ или даръ цвѣтка,—экстазъ. Тамъ не менѣе нельзя не видѣть, что противупоставленіе уже начинается здѣсь, что—еще одинъ шагъ, и подъ соколомъ уже не будутъ понимать Сому, соколъ получитъ самостоятельное бытье, а Сома отожествится съ mānas andhasas—съ продуктомъ цвѣтка. Такимъ образомъ выйдетъ, что „соколъ принесъ Сому".

Нѣсколько иначе комбинированы указанныя черты въ гимнѣ II, 42, который представляетъ своего рода çyenastutiḥ: поэтъ обращается къ птицѣ, въ которой нельзя не видѣть Сому. Въ стихѣ 1-мъ говорится, что эта птица (çakuni), звуча (поя), движетъ, (подвигаетъ) рѣчь, какъ рулевой корабль—iyarti vācam ariteva nāvam. Буквально то же самое выраженіе отнесено къ Сомѣ въ стихѣ IX, 95, 2. Стихъ 2-й—mā tvā çyena ud vadhīn mā suparṇo mā tvā vidad ishumān vīro astā—„да не поймаетъ тебя ни соколъ, ни прекраснoперая птица, да не поймаетъ тебя богатырь стрѣлокъ, вооруженный стрѣлою"—не оставляетъ никакого сомнѣнія, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ миѳомъ о Сомѣ, соколѣ и стрѣлкѣ Kṛçānu. Но только онъ, если можно такъ выразиться, вывороченъ на изнанку. Сома изображенъ въ видѣ птицы, но соколъ фигурируетъ особо и стоитъ во враждебныхъ отношеніяхъ къ Сомѣ, подобно стрѣлку Kṛçānu. Они преслѣдуютъ Сому, но имъ не удается его поймать. Возможно, конечно, что въ этомъ видѣ нашъ миѳъ уже, такъ сказать, не былъ узнаваемъ, и эти обращенія къ птицѣ, формулированныя въ гимнѣ II, 42, произносились и понимались безъ всякаго отношенія къ Сомѣ и миѳическому соколу. Но несомнѣнно, что обращенія эти взяты именно изъ нашего

миөа о Сомѣ и соколѣ. Это какъ бы отдѣльныя фразы, вырванныя оттуда и скомбинированныя въ особую пѣсенку—къ птицѣ, истинная природа которой была забыта.

Итакъ, необходимо принять слѣдующія стадіи въ развитіи миөа о сошествіи Сомы съ неба на землю: первоначально Сома тожественъ съ соколомъ, затѣмъ оба они получаютъ самостоятельное бытье, пріобрѣтаютъ особыя физіономіи и наконецъ противупоставляются другъ другу. Далѣе миөъ осложняется вставочными эпизодами и чертами, каковы легенда о стрѣлкѣ Kṛçānu, тожество Сомы съ солнцемъ, съ праотцемъ людей, воплощеніе Сомы въ мудреца Какшивана, отношенія Сомы къ Индрѣ. Изъ сплетенія всѣхъ этихъ элементовъ образовался тотъ миөологическій ребусъ, который съ наибольшей полнотою воспроизведенъ въ гимнахъ IV, 26 и IV, 27.

Воспоминаніе объ истинной природѣ сокола неминуемо должно было затеряться въ этой амальгамѣ различныхъ миөическихъ чертъ. Но оно сохранилось въ слѣдующей любопытной легендѣ, помѣщенной въ Çatapathabrāhmaṇa, III, 2, 4:

Divi vai soma āsit | atheha devāste akāmayanta naḥ somo gachettenāgatena yajemahīti ta ete māye asṛjanta suparṇīmca kadrūmca.... || 1 || tebhyo gāyatrī somam achāpatat | tasyā cāharantyai gandharvo viçvāvasuḥ paryamushṇātte devā aviduḥ prachyuto vai parastāt somo 'tha no nāgachati gandharvā vai paryamoshishuriti || 2 || te hocuḥ | yoshitkāmā vai gandharvā vācamevaibhyaḥ prahiṇavāma sā naḥ saha somenāgamishyatīti tebhyo vācam prāhinvānt sainānt saha somenāgachat || 3 ||

„На небѣ былъ Сома, а боги здѣсь; эти боги по-

желали: „да прійдетъ къ намъ Сома,—съ его приходомъ мы стали бы получать жертвоприношенія“.— Они создали эти двѣ волшебныя фигуры — Супарни и Кадру.... Отъ нихъ (боговъ) Гайатри полетѣла къ Сомѣ. У нея, схватившей (Сому), гандхарва Вишвавасу похитилъ (Сому). Боги замѣтили: „Сома исчезъ наверху, но къ намъ не приходитъ,—это гандхарвы его похитили“. Они сказали: „гандхарвы любятъ женщинъ, пошлемъ же къ нимъ Рѣчь,—она возвратится къ намъ вмѣстѣ съ Сомою“. Они (боги) послали къ нимъ (гандхарвамъ) Рѣчь,—она возвратилась къ нимъ вмѣстѣ съ Сомою“.

Здѣсь мы находимъ *Рѣчь—Vāc*—въ роли сокола. Эта замѣна должна быть разсматриваема не какъ позднѣйшая модификація миѳа о соколѣ, а скорѣе— какъ воспроизведеніе,—быть можетъ, въ новомъ видѣ, съ новыми чертами и подробностями,—старинной концепціи рѣчи, какъ причины экстаза. Мы знаемъ уже, что въ силу этой концепціи Сома былъ впервые принесенъ Рѣчью, пѣніемъ, ритмическимъ словомъ. Рѣчь-пѣніе или ритмическое слово обозначалось терминомъ птицы-сокола, откуда и возникли оба варіанта: 1) *Сома былъ принесенъ рѣчью* и 2) *Сома былъ принесенъ птицею (соколомъ)*. Оба варіанта одинаково древни въ своей основѣ и возводятся къ третьему: *Сома былъ принесенъ рѣчью-птицей*, воспоминаніе о которомъ сохранилось въ слѣдующей легендѣ, извлеченной Веберомъ (Indische Stud. II, 313) изъ Kaushītakibrāhmaṇa:

Somo vai rājā 'mushmin loka āsit, tam devāçca ṛshayaçcābhyadhyāyan: katham ayam asmānt somo rājāgachediti | te 'bruvanç chandānsi yūyaṃ na imaṃ somaṃ rājānam āharateti | tatheti te suparṇā bhūtvodapatan...

„Сома былъ царемъ на томъ свѣтѣ; поразмыслили о немъ боги и мудрецы: какимъ образомъ могъ бы прійти къ намъ этотъ Сома? Они сказали *ритмамъ*: принесите вы намъ того царя Сому.—Хорошо,—(сказали) тѣ (ритмы и) *ставши птицами улетѣли*...“

Этихъ ритмовъ-птицъ было трое: Jagatī, Trishṭubh и Gāyatrī. Jagatī утомилась на полпути; Trishṭubh проникла дальше, но цѣли все-таки не достигла. Тогда отправляется въ путь Gāyatrī, благополучно достигаетъ цѣли и приноситъ Сому, схвативъ его ногами и клювомъ. Далѣе легенда разсказываетъ объ охранявшемъ Сому стрѣлкѣ Kṛçānu, который выстрѣлилъ въ Гайатри и раздробилъ ей ноготь лѣвой ноги.

Въ этой легендѣ о трехъ ритмахъ, изъ коихъ одному удается добыть Сому, любопытно именно соединеніе обоихъ образовъ—*рѣчи и птицы*. Первоначально оба образа были тожественны,—впослѣдствіи, когда концепція рѣчи—птицы была забыта, и сохранялось только смутное воспоминаніе о ней, сложилась легенда о ритмахъ, *превратившихся* въ птицъ и полетѣвшихъ добывать Сому.—Въ вышеприведенной легендѣ изъ Çatapathabrāhmaṇa, гдѣ дѣло идетъ о Рѣчи, добывшей Сому, находится и обломокъ варіантъ легенды о ритмахъ: прежде чѣмъ послать за Сомою Рѣчь—*Vāc*, боги послали ритмъ *Gayatri*, но ея миссія не увѣнчалась успѣхомъ; ей удалось только схватить Сому, но Гандхарва *Viçvāvasu* его похитилъ у нея. Два другихъ ритма—*Jagati* и *Trishṭubh*—не упомянуты,—ихъ мѣсто, очевидно, занимаютъ волшебныя фигуры (māye) *Suparṇi* и *Kadrū*. Текстъ легенды Çatap.—Brāhm. нѣсколько темноватъ въ этомъ мѣстѣ, и остается невыясненнымъ, что это за фигуры, какова ихъ сущность и какую роль иг-

раютъ онѣ въ дѣлѣ похищенія Сомы. Я думаю, что онѣ могутъ быть разсматриваемы, какъ эквиваленты ритмовъ Jagatī и Trishṭubh. Какъ эти послѣдніе, онѣ являются миѳическими существами женскаго рода; ихъ роль имѣетъ значеніе побочное, какъ и роль тѣхъ двухъ ритмовъ, олицетворенныхъ въ образѣ птицъ. Главное дѣйствующее лицо, которому удается добыть Сому, это—*Рѣчь*—*Vāc*. Поэтому ритмъ Gayatrī, которому приписывается успѣшное выполненіе миссіи въ легендѣ Kaushiṭakibrāhm, долженъ былъ здѣсь — въ легендѣ Çat.—Brāhm., уступивъ свою роль Рѣчи, отойти на второй планъ: Gayatrī схватываетъ Сому, но ей не удается принести его богамъ. Съ тѣмъ вмѣстѣ роль Jagatī и Trishṭubh должна была стать еще пассивнѣе, и вотъ онѣ превращаются въ двѣ *māye Suparṇī* и *Kadrū*, которыхъ природа и роль ближе не опредѣляются.—Названіе *Suparṇī* —„прекраснопёрая" — намекаетъ на *птичью* природу этой *māyā*. Въ легендѣ Kaushiṭakibrāhm. говорится, что ритмы—chandānsi—превратились въ птицъ и полетѣли добывать Сому. Терминъ *птица* выраженъ словомъ *suparṇa*—„прекраснопёрый". Вотъ именно этотъ терминъ въ женск. р.—suparṇī—и приведенъ въ Çatap.—Brāhm. какъ собственное имя одной изъ *māye*. Что и Gayatrī представлена здѣсь въ образѣ птицы, на это указываетъ глаголъ *āpatat*—улетѣла. — Что касается до имени другой *māyā*—*kadrū*, то, къ сожалѣнію, оно слишкомъ темно, чтобы изъ него можно было извлечь какія-либо заключенія *).

*) Слово kadru — прилагательное — значитъ „темножелтый", или „темнокрасный". Какъ сущ. женск. р. оно повидимому обозначаетъ какой-то сосудъ для питья Сомы, что можно заключить изъ выраже-

Варіантъ легенды Çat.-Brāhm. о рѣчи, принесшей Сому, находится въ Aitareya-Brāhm., гдѣ повѣствуется слѣд.: Сома былъ царь Гандхарвовъ (Somo vai rājā gandharveshv āsīt); боги и ṛshayas (мудрецы-поэты древности) стали размышлять о томъ, какъ бы залучить къ себѣ этого Сому. Тогда Рѣчь—Vāc—предлагаетъ имъ свое посредничество: она превратится въ женщину, а такъ какъ гандхарвы—женолюбивы, то боги могутъ продать ее гандхарвамъ и получить взамѣнъ Сому. Боги сначала не соглашаются, не рѣшаясь остаться безъ Рѣчи; но когда послѣдняя обѣщаетъ имъ въ случаѣ надобности опять

нія стиха VIII, 45, 26: apibat kadruvaḥ sutam indraḥ—„выпилъ (пилъ) Индра сокъ (Сомы) изъ kadru". Этотъ стихъ находится также въ Sāma-Veda—1, 2, 1, 4, 7—, и Бенфей (въ своемъ переводѣ Sāma-V.) переводитъ какъ имя собственное: kadruvaḥ sutam—„der Kadru Trank", а въ словарѣ къ Sāma-V. объясняетъ эту kadrū—„Nom. pr. der Frau des Kaçyapa", ссылаясь на Mahabhar. I. 40, 6 и Vishṇu-Pūr. 122, 149.—Здѣсь же онъ предлагаетъ этимологію kad+drū (золото)=lahfarben. Какъ видитъ читатель, эти указанія не даютъ намъ ключа для объясненія имени нашей второй māyā. Въ С.-Петерб. словарѣ подъ словомъ kadrū читаемъ: eine Personifi—cation in den Legenden über Herabholung des Soma aus dem Himmel, nach den Deutungen der Brāhmaṇa—die Erde. Это послѣднее толкованіе—земля—едва ли можетъ считаться удовлетворительнымъ. При чемъ тутъ земля—рядомъ съ другой māyā, которая, по всей вѣроятности, есть птица?—Намъ остается обратиться къ аналогіи и къ этимологическому толкованію, правда, въ подобныхъ случаяхъ всегда почти ненадежному. Аналогія требуетъ, чтобы kadrū была то же, что и Suparṇī. Эти двѣ māye, очевидно, изображаютъ существа или образы, если не тожественные, то по крайней мѣрѣ аналогичные. Принимая, что Suparṇī есть птица или существо, представляемое въ видѣ птицы или съ аттрибутами таковой, мы должны предположить, что и kadrū есть птица или существо, олицетворенное въ образѣ птицы.—Съ этой точки зрѣнія, мы могли бы объяснить слово kadrū—какъ сложное изъ мѣстоименія ka и корня dru—бѣжать, быстро двигаться. Kadru значило бы „быстродвижущаяся", „быстролетящая".

вернуться къ нимъ, они рѣшаются наконецъ на такую сдѣлку и пріобрѣтаютъ Сому за Рѣчь. Потомъ при помощи Сомы они ее выкупаютъ,—она снова возвращается къ богамъ. (См. Indische studien, II, 312).

Эти легенды о Рѣчи въ ея отношеніяхъ къ Сомѣ (хотя и дошли до насъ въ памятникахъ болѣе позднихъ) несомнѣнно очень древни и ведутъ свое происхожденіе изъ эпохи Вѣдъ. Концепція рѣчи—какъ богини или вообще какъ высшаго, божественнаго, сверхъ-естественнаго начала—есть чисто-вѣдійская концепція. Поэзія Вѣдъ проникнута тѣмъ благоговѣйнымъ отношеніемъ къ *рѣчи*, отъ котораго только одинъ шагъ до обоготворенія ея, и этотъ шагъ былъ сдѣланъ еще въ эпоху Вѣдъ. Въ пантеонѣ вѣдійскихъ божествъ богиня *Vāc* занимаетъ одно изъ почетнѣйшихъ мѣстъ. Физіономію этой богини я очерчу ниже,—здѣсь же ограничусь пока указаніемъ на тѣ черты изъ отношеній между Сомою и *Vāc*, которыя могутъ разсматриваться какъ переходная ступень отъ психологической концепціи рѣчи, производящей экстазъ, къ миѳологотеологической концепціи богини *Vāc*, приносящей Сому.

Мистическій стихъ IX, 97, 22 говоритъ о *Vāc*, *создавшей Сому* (taxad yadī manaso venato vāg....). Но эта Vāc не имѣетъ здѣсь опредѣленной миѳологической физіономіи. Это еще не особое, самостоятельное существо,—это—*Vāc manaso venatas*—рѣчь любящаго духа. Мы имѣемъ здѣсь передъ собою мистическую концепцію творческаго слова, искони изрѣченнаго Духомъ любви. Это слово создало Сому. Психологическій тезисъ „рѣчь производитъ экстазъ“ перенесенъ здѣсь въ область мистики или мистической теогоніи.

Въ стихѣ X, 125, 2 сама Vāc говоритъ о себѣ: aham somam... bibharmi—„я ношу Сому“. Здѣсь мы имѣемъ уже не мистическую концепцію Рѣчи, искон-наго творческаго слова, а довольно—конкретный образъ богини Рѣчи, которая въ этомъ гимнѣ говоритъ о себѣ, какъ о всемогущей и вездѣсущей богинѣ, стоящей въ опредѣленныхъ отношеніяхъ къ другимъ божествамъ. Она bibharti боговъ, т. е. „носитъ“ ихъ, служитъ имъ опорой, основой. Въ числѣ прочихъ божествъ, она „носитъ“ и Сому.

Въ стихѣ X, 98, 3 поэтъ обращается къ Bṛhaspáti (богъ молитвы, родственный Сомѣ и Vāc) съ просьбою дать ему, вложить ему въ уста чудодѣйственную рѣчь, чтобы силою этой послѣдней извлечь дождь съ неба. Здѣсь, очевидно, дѣло идетъ о томъ магическомъ дѣйствіи молитвъ и заклинаній, вѣра въ которое была столь сильна и жива въ глубокой древности, когда вся обрядовая сторона религіи имѣла значеніе своего рода магіи. Такова была и религія Вѣдъ. Но цитируемый стихъ имѣетъ и иной оттѣнокъ, относящійся именно къ занимающему насъ порядку идей. Дѣло въ томъ, что *дождь* разсматривался, какъ одна изъ манифестацій небеснаго Сомы. Этотъ небесный Сома, эта амброзія неба, сходитъ на землю въ дождѣ, при чемъ *дождь* то отожествляется съ Сомою, то понимается какъ его даръ, то изображается его сосудомъ: въ капляхъ дождя скрыта та божественная эссенція, которая есть Сома,—небесный напитокъ безсмертія. (IX, 27, 6; 39, 2; 49, 1, 3; 96, 3, 14; 97, 17; 108, 10 и др.). Эта „дождевая“ концепція Сомы играетъ столь выдающуюся роль въ гимнахъ Вѣдъ, что, безъ всякаго сомнѣнія, при произнесеніи формулъ, относящихся къ дождю, мысль вѣрующаго не-

вольно обращалась къ Сомѣ; говоря о дождѣ, мыслили не дождь просто, а дождь—Сому или же амброзію Сомы, скрытую въ дождѣ. Эти соображенія всецѣло прилагаются и къ стиху X, 98, 3, нами разсматриваемому: asme ddehi dyumatīm vācam āsan—„дай намъ въ уста (въ ротъ) лучезарную рѣчь“—yayāvṛshṭim.... vanāva—„силою которой мы (двое) получимъ дождь,—divo drapso madhumān ā viveça—„(силою которой) проникла (въ землю) сладостная влага неба“. Это послѣднее выраженіе прямо указываетъ на Сому, который часто обозначается терминомъ *drapsa* (IX, 96, 19; 89, 2) или, какъ въ нашемъ стихѣ, *madhumān drapsa* (IX, 69, 2). Терминъ *madhumān* есть одинъ изъ самыхъ употребительныхъ эпитетовъ Сомы и, въ качествѣ таковаго, онъ можетъ быть переведенъ выраженіемъ „заключающій въ себѣ напитокъ Сомы“. Такимъ образомъ divo drapso madhumān стиха X, 98, 3—это „небесная влага, таящая въ себѣ амброзію Сомы“, это—самъ небесный Сома, скрытый въ дождѣ, этого-то Сому и низводитъ съ небесъ на землю та лучезарная *рѣчь*, о которой говоритъ приведенный стихъ.

Мы получаемъ, стало быть, три формулы, въ которыхъ съ трехъ различныхъ точекъ зрѣнія выставлены отношенія Рѣчи къ Сомѣ: во-первыхъ, формулу *мистическую*—„Vāc любвеобильнаго Духа создала Сому“, во-вторыхъ, формулу *миѳологическую*—„богиня Vāc носитъ Сому, какъ носитъ она и другихъ боговъ,—въ третьихъ, формулу *магическую*—„Vāc—молитва или заклинанье—низводитъ съ неба дождь—Сому“. Эти положенія, вырванныя изъ круга тѣхъ идей, куда они относились, стали *фабулой*, *превратились въ легенду*, куда вошли и другія, вышеуказанныя

нами черты, каковы представленіе о рѣчи-птицѣ, о ритмахъ-птицахъ, о стрѣлкѣ Kṛçānu и пр. Такимъ образомъ сложились тѣ сказанія о Рѣчи, принесшей Сому, съ которыми мы познакомились выше. Они явились послѣднимъ звѣномъ цѣпи, составившейся изъ сцѣпленія различныхъ концепцій и формулировокъ отношенія рѣчи къ экстазу. Эти концепціи и формулы—психологическая, магическая, мистическая, миѳологическая—наслаивались одна на другой, чередовались, путались и наконецъ застыли въ легендарныхъ формахъ.

§ 6. *Сома—Gandharva.—Варіантъ миѳа о птицѣ, принесшей Сому.*

Кромѣ психологической и мистической концепціи Сомы, есть еще и *солнечная* его концепція. Сома неоднократно *сравнивается* съ солнцемъ (IX, 54, 2, 3; IX, 63, 13; IX, 64, 30 и др.), *рисуется съ аттрибутами* солнца (IX, 64, 7, 8; IX, 66, 24; IX, 85, 12; IX, 92, 5 и др.) и наконецъ съ нимъ *отождествляется* (IX, 63, 8; IX, 67, 9; IX, 83, 3 и др.) Здѣсь не мѣсто вдаваться въ анализъ этой солнечной концепціи Сомы. Я указываю только на ея наличность, имѣя въ виду остановиться ближе на одной изъ ея чертъ, имѣющей непосредственное отношеніе къ темѣ настоящаго этюда. Это—именно отождествленіе Сомы съ миѳическимъ существомъ солнечной природы, называемымъ *Gandharva*.

Стихъ IX, 85, 12 гласитъ: ūrdhvo gandharvo adhi nāke asthād viçvā rūpā praticaxāṇo asya bhānuḥ çukreṇa çocishā vy adyaut prārūrucad rodasī mātarā çuciḥ—„высоко сталъ Гандхарва на небѣ, освѣщая (или созерцая) всѣ явленія его; свѣтило возсіяло яркимъ блескомъ; свѣтлый озарилъ два міра—(сво-

ихъ) родителей". Дѣло идетъ о Сомѣ. Слова, которыми оканчивается стихъ, указываютъ на концепцію мистическаго Сомы, изображаемаго въ качествѣ *сына* двухъ міровъ—земли и неба Но этотъ сынъ двухъ міровъ является здѣсь въ роли солнца; онъ восходитъ на небо, сіяетъ яркимъ блескомъ, озаряетъ вселенную. Онъ названъ *bhānu*—свѣтило и кромѣ того обозначенъ терминомъ *Gandharva*, который прилагается одинаково и къ Сомѣ и къ солнцу. Варіантъ этого стиха мы находимъ въ стихѣ X, 123, 7: ūrdhvo gandharvo adhi nāke asthāt pratyañ citrā bibhrad asyāyudhāni | vasāno atkaṃ surabhiṃ dṛçe kaṃ svar ṇa nāma janata priyāṇi—„высоко на небѣ сталъ Гандхарва, обратясь лицомъ къ намъ, неся свои яркія оружія; облекшись въ одежду прекрасную (собств. прекрасно охватывающую) на видъ (онъ), какъ солнце, породилъ пріятныя явленія". Здѣсь мы имѣемъ отождествленіе Гандхарвы съ солнцемъ, о Сомѣ же, повидимому, рѣчи нѣтъ; но этотъ самый варіантъ буквально воспроизведенъ въ Sāma-Вѣдѣ (II, 9, 2, 13, 2), гдѣ онъ относится, несомнѣнно, къ Сомѣ.

Это тождество солнца—Гандхарвы стиха X, 123, 7, съ Сомою—солнцемъ—Гандхарвой стиха IX, 85, 12 получаетъ особенный интересъ въ виду того обстоятельства, что и стихи, предшествующіе имъ, находятся въ несомнѣнной связи между собою, а равно и все мѣсто IX, 85, 9—12, относящееся къ Сомѣ, совершенно параллельно мѣсту X, 123, 6—8, и кромѣ того весь гимнъ X, 123 представляетъ черты, указывающія на знакомыя уже намъ представленія Сомы-поэта и Сомы мистическаго. Вотъ содержаніе этого гимна:

Миѳическое существо, называемое *Vena* (любов-

никъ) гонитъ или извлекаетъ воды, скрытыя въ утробѣ коровы—тучи. Жрецы въ экстазѣ—viprās—цѣлуютъ гимнами (rihanti matibhis) этого Вену (Vena), какъ малютку (çiçûm na). Вена, рожденный тучами или небесными водами отъ солнца *), вздымаетъ волну изъ океана (samudrād ūrmim ud iyarti), т. е. проливаетъ небесныя воды, послѣ чего показывается на небѣ хребетъ вожделѣннаго, т. е. солнца (pṛshṭham haryatasya darçi),—солнце, освобожденное отъ тучъ, показывается на небѣ,—оно сіяетъ на вершинѣ космоса (ṛtasya sānau), и сонмы (жрецовъ, поклонниковъ) воспѣваютъ общее (брачное) ложе матерей Вены, которыя суть воды небесныя. Эти матери искони (pūrvīr) взошли мыча (какъ коровы—тучи) на свое общее ложе, имѣя *одно (общее) гнѣздо*...

Здѣсь—на половинѣ 3-го стиха—поэтъ дѣлаетъ столь обычный въ Ригъ-Вѣдѣ переходъ отъ небесныхъ водъ къ земнымъ водамъ—къ потокамъ рѣчи, отъ небесныхъ матерей (коровъ-тучъ) небеснаго Сомы къ земнымъ матерямъ Сомы земнаго—къ молитвамъ, отъ порядка (ṛta) космическаго къ порядку (ṛta) жертвоприношенія, культа. Онъ говоритъ: ....ṛtasya sānāv adhi cakramāṇā rihanti madhvo amṛtasya vāṇīh—„вступая на вершину культа, пѣсни (гимны) лижутъ (цѣлуютъ или же отвѣдываютъ cum gen. partit.) напитокъ безсмертія". Эти пѣсни (vāṇīh) суть тѣ же „матери" (mātaras), *имѣющія общее гнѣздо* (sanīḷās); это *гнѣздо*—уста молящихся, уста поющихъ;

*) Что Vena изображается здѣсь сыномъ тучъ или небесныхъ водъ и солнца—это явствуетъ изъ сопоставленія выраженій: imam apām saṃgame sūryasya çiçum — „этого дѣтеныша (солнца, — дѣтеныша, родившагося) при соединеніи солнца съ водами" (1) и nabhojā—рожденный тучею (2).

пѣсни, изъ гнѣзда вылетающія, понимаются, очевидно, какъ птицы; ихъ дѣтенышъ—это все тотъ же *Vena*, но только теперь онъ уже не въ небѣ, не въ водахъ небесныхъ, а здѣсь - на землѣ, въ струяхъ опьяняющаго напитка. Его лобызаютъ его матери, которыя *тамъ*—на небѣ—были тучами, а *здѣсь*—на землѣ—стали молитвами. Молитвы лобызаютъ малютку—Сому,—эту чудную птичку ритма и экстаза, которую взлелѣяли и которую такъ вождѣлѣютъ восторженные жрецы-поэты, зная ея чарующую прелесть (jānanto rūpam akṛpanta viprā,—ср. mandrasya rūpam vividur manīshiṇaḥ, IX, 68, 6); они—эти жрецы-поэты — пришли на зовъ Самца, т. е. Сомы (*mṛgasya ghosham mahishasya hi gman*); идя путемъ процедуры культа (ṛtena yanto), они очутились въ потокѣ — чудодѣйственнаго напитка и пѣсенъ (adhi sindhum asthur). И вотъ тогда-то *Gandharva* обрѣлъ *или* обнаружилъ,—открылъ (людямъ) „безсмертныя вещи"—сущность безсмертія,—*амброзію* (vidad gandharvo amṛtāni nāma).

Этимъ заканчивается *первая половина* нашего гимна. Ходъ мысли или точнѣе сочетаніе образовъ, которые мы здѣсь находимъ, довольно ясно. Ṛta культа приводится въ связь съ ṛta космоса, амброзія небесъ съ амброзіей культа. Небесный Сома, верховный самецъ, названъ *Vena*—любовникъ и представленъ сыномъ тучъ и солнца. Оплодотворяющая сила солнца и оплодотворяющая жидкость тучъ соединены въ одну концепцію верховнаго космическаго начала, космическаго Эроса, который есть Сома - Vena. Земнымъ коррелятивомъ этой небесной амброзіи и этого небеснаго Сомы является опьяняющій напитокъ, приготовляемый жрецами, при чемъ мо-

литвы играютъ роль матерей, рождающихъ экстазъ земнаго Сомы. Когда мудрецы нашли этотъ экстазъ, когда они открыли его источникъ въ жидкости Сомы и въ ритмѣ звуковъ, тогда-то связь земли съ небомъ была установлена: люди стали обладателями не только земной, но и небесной амброзіи, ибо сущность обѣихъ одна и таже, и земная амброзія есть только отпрыскъ небесной. Тогда хранитель небесной амброзіи долженъ былъ подѣлиться своимъ сокровищемъ съ людьми (и богами). Этотъ хранитель—*Gandharva*, о которомъ стихъ IX, 83, 4 говоритъ, что „онъ хранитъ мѣстопребываніе Сомы“.

Вторая половина разсматриваемаго гимна посвящена именно этому Гандхарвѣ. Стихъ 7-й, съ которымъ мы уже познакомилась (ūrdhvo gandharvo и пр.), изображаетъ торжественное появленіе Гандхарвы на небѣ. Этотъ образъ Гандхарвы, являющагося на небѣ, подобно солнцу, во всемъ своемъ блескѣ и величіи, служитъ логическимъ завершеніемъ всего предыдущаго. Онъ является только дальнѣйшимъ развитіемъ мысли, выраженной въ стихѣ 4-мъ: vidad gandharvo amṛtāni nāma. Открытіе земнаго Сомы, взращеннаго жрецами—поэтами въ таинствѣ культа, влечетъ за собою то единеніе неба и земли, въ силу котораго открывается людямъ во всемъ своемъ величіи и Сома небесный, который и есть *Gandharva*.

Но между словами vidad gandharvo и пр. (ст. 4-й) и ūrdvo gandharvo (ст. 7-й) вставлено два стиха, которые, повидимому, нѣсколько нарушаютъ связь данныхъ образовъ. Эти два стиха заслуживаютъ ближайшаго разсмотрѣнія, ибо въ нихъ, какъ я думаю, кроется обломокъ миѳа о соколѣ, принесшемъ Сому. Вотъ текстъ:

5. apsarā jāram upasishmiyāṇā yoshā bibharti parame vyoman | carat priyasya yonishu priyaḥ san sīdat paxe hiraṇyaye sa venaḥ ||

6. nāke suparṇam upa yat patantaṃ hṛdā venanto adhy acaxata tvā | hiraṇyapaxaṃ varunasya dūtaṃ yamasya yonau çakunam bhuranyum ||

5. Апсарасъ, жена мило-улыбающаяся, носитъ (лелѣетъ) возлюбленнаго на высочайшемъ небѣ. Да грядетъ милый въ обитель милаго!—Сѣлъ на золотое крыло этотъ Вена.

6. Когда поклонники сердцемъ почуяли тебя, летящаго на небѣ,—чудную птицу, златокрылаго вѣстника Варуны, стремительную птицу, (летящую) въ обитель Ямы",

затѣмъ слѣдуетъ ūrdhvo gandharvo и пр.—„тогда-то высоко на небѣ появился Гандхарва".

Прежде чѣмъ сдѣлать извѣстные выводы изъ этого мѣста, я считаю нелишнимъ разъяснить кое-какія подробности и частности, представляемыя текстамъ. *Apsaras yoshā* есть, очевидно, то же самое, что и *apyā yoshā*—„водная жена" (или женщина), упоминаемая въ стихѣ X, 10, 4, какъ жена Гандхарвы: gandharvo apsu apyā ca yoshā sā no nābhiḥ—„Гандхарва въ водахъ и водная женщина—вотъ наше происхожденье",—говоритъ Уama—праотецъ людей. Съ тѣмъ вмѣстѣ тотъ *jāra*—любовникъ, возлюбленный, котораго на небѣ „носитъ" (влечетъ, лелѣетъ)—bibharti—Апсарасъ, есть все тотъ же Гандхарва,—названный по имени въ предыдущемъ стихѣ. Съ другой стороны, приведенный стихъ X, 10, 4 даетъ намъ объясненіе выраженіямъ *yamasya yonau* и *priyasya yonishu*—„въ обитель Ямы", „въ лоно милаго". Оба выраженія, очевидно, обозначаютъ одно и тоже,

priyasya-yamasya,—Яма милый сынъ Гандхарвы, который для Ямы, въ качествѣ отца, также—priyas. Выраженіе carat priyasya yonishu priyas значитъ „да грядетъ любезный (отецъ) въ обитель милаго (сына)“, „да грядетъ Гандхарва въ обитель Ямы“. Обитель Ямы, праотца людей, это—*земля* *). Небожитель Гандхарва отправляется, стало быть, съ неба на землю,—вѣстникомъ небесъ,—вѣстникомъ Варуны—въ обитель Ямы (yamasya yonau). Намѣреваясь отправиться въ этотъ путь, Гандхарва садится на золотое крыло. Стихъ 6-й объясняетъ, что это золотое крыло принадлежитъ *птицѣ*, которая названа здѣсь *златокрылой* и которая стремительно летитъ по небу въ качествѣ вѣстника Варуны—вѣстника, посланнаго въ жилище Ямы. Наконецъ нужно не упускать изъ виду, что этотъ Гандхарва, садящійся на золотое крыло птицы, названъ въ стихѣ 5-мъ *Vena*. Это, стало быть, тотъ самый мистическій или небесный Сома-Вена, сынъ солнца и тучъ,—теперь, на крыльяхъ птицы, спускающійся со своей небесной выси на землю, куда влечетъ его магическое дѣйствіе культа и гимновъ.

Теперь намъ уже не трудно будетъ сдѣлать окончательный выводъ изъ нашего анализа. *Небесный Сома-Вена-Гандхарва открывается людямъ, летя на крыльяхъ птицы. Птица принесла Сому-Гандхарву.*

Итакъ вотъ *три* существенныхъ момента, выступающіе въ разобранномъ гимнѣ: 1) *гимны звучатъ и лелѣютъ Сому*, 2) *птица летитъ по небу* и 3) *Сома-Гандхарва появляется на небѣ*. Это—три обломка или

---

*) Я думаю, что нѣтъ необходимости подъ выраженіемъ Yamasya yoni понимать непремѣнно рай,—обитель душъ. Оно могло обозначать и землю, какъ жилище людей, происшедшихъ отъ Ямы.

три отрывка первоначальнаго миѳа о рѣчи-птицѣ, принесшей Сому. Подобный же обломокъ находимъ мы въ гимнѣ X, 177, гдѣ говорится о чудесной птицѣ, созерцаемой вдохновенными поэтами; *эта птица несетъ рѣчь, а эту рѣчь изрекъ Гандхарва во чревѣ* (матери; pataṃgo vācam manasā bibharti tāṃ gandharvo 'vadad garbhe antaḥ, стихъ 2 й, ср. IV, 27, 1: garbhe nu san). Это мѣсто для насъ въ особенности любопытно, какъ подтвержденіе нашей догадки, что та птица, съ которою мы имѣемъ дѣло въ миѳахъ о Сомѣ, есть, по своему первоначальному значенію, *рѣчь*. Гимнъ X, 177 представляетъ полнѣйшую аналогію съ тѣми мѣстами вышеразобраннаго гимна X, 123, гдѣ говорится о жрецахъ, птицѣ и Гандхарвѣ. Такъ, стихамъ X, 123, 4 и 6, гдѣ говорится о жрецахъ, сформировавшихъ красоту Сомы и о поклонникахъ, созерцающихъ птицу, летящую по небу, соотвѣтствуютъ стихи X, 177, 1 и 2, гдѣ рѣчь идетъ о вдохновенныхъ поэтахъ, взирающихъ на птицу и охраняющихъ *рѣчь* въ культѣ, при чемъ эту рѣчь несетъ птица,—а вслѣдъ за тѣмъ, стихъ 3-й, Gandharva, творецъ этой рѣчи, появляется на небѣ въ образѣ солнца, облекшись въ воды, такъ что стихъ X, 177, 3, по своему смыслу, совершенно аналогиченъ стихамъ X, 123, 7 и 8. Нельзя сомнѣваться въ томъ, что эта птица гимна X, 177-го есть та самая, о которой повѣствуетъ X, 123-й. Но здѣсь, въ гимнѣ X, 177-мъ, она несетъ уже не самого Гандхарву, а его *рѣчь*,—варіантъ, легко объясняемый изъ выставляемой мною первичной формулы „птица рѣчи принесла Сому-Гандхарву".

Намъ остается сказать нѣсколько словъ о той метаморфозѣ, которой подверглась роль гандхарвовъ

въ легендахъ Brāhmāṇa. Во-первыхъ, множественное число—Гандхарвы—вмѣсто одного Гандхарвы—является обращикомъ весьма обычной въ миѳахъ и легендахъ мультипликаціи фигуръ. Ея слѣды находятся уже въ Ригъ-Вѣдѣ: стихъ IX, 113, 3 говоритъ о Сомѣ, котораго взяли гандхарвы. Далѣе, необходимо принять во вниманіе, что нашъ миѳъ, какъ и вообще древнѣйшія религіозно-миѳологическія сказанія, первоначально не былъ развитъ въ формѣ связнаго и послѣдовательнаго разсказа,—такая форма есть результатъ болѣе поздняго редактированія, собиранія миѳовъ и миѳическихъ чертъ въ цѣльныя картины. Первоначально нашъ миѳъ долженъ былъ имѣть форму отрывочныхъ изрѣченій, отдѣльныхъ тезисовъ, въ родѣ: Гандхарва стережетъ или хранитъ Сому (IX, 83, 4),—птица летитъ, и Гадхарва появился на небѣ и пр. т. п. Эти отрывочныя выраженія легко могли получить такого рода окраску, что Гандхарва держитъ Сому какъ бы въ плѣну и что онъ появился на небѣ и притомъ вооруженный (X, 123, 7)—именно съ цѣлью подстеречь птицу, несущую Сому. Этому способствовало также очевидное смѣшеніе Гандхарвы со стрѣлкомъ *Kṛçānu*.

Объ этомъ Kṛçānu—личности крайне темной—необходимо также сдѣлать нѣсколько посильныхъ замѣчаній, чтобъ не оставлять пробѣловъ въ анализѣ фабулы нашего миѳа.

§ 7. *Стрѣлокъ Kṛçānu.*

Мѣста Ригъ-Вѣды, въ которыхъ упоминается стрѣлокъ Kṛçānu (I, 112, 21; 155, 2; IV, 27, 3; X, 64, 8; IX, 77, 2), не даютъ никакихъ указаній для болѣе точнаго опредѣленія этого миѳологическаго образа. Все, что мы о немъ знаемъ, это то, что онъ

стрѣлокъ, что Ашвины надѣлили его даромъ стрѣльбы (I, 112, 21), что онъ божество, призываемое наравнѣ съ другими божествами, напр. съ Агни и Рудрой (X, 64, 8) и наконецъ, что онъ хотѣлъ подстрѣлить сокола, несшаго цвѣтокъ Сомы. Объ этомъ намѣреніи его повѣствуетъ, кромѣ извѣстнаго уже намъ стиха IV, 27, 3, *также* стихъ IX, 77, 2: sa pūrvyaḥ pavate yaṃ divaspari çyeno mathāyad ishitas tiro rajaḥ | sa madhva ā yuvate vevijāna it kṛçānor astur manasāha bibhyushā—„этотъ древній (Сома) течетъ, (онъ), котораго съ неба унесъ соколъ, устремившійся чрезъ воздухъ; онъ (соколъ) хватаетъ напитокъ (Сомы), трепетно убѣгая съ душой боязливой отъ стрѣлка Кришану“.

Любопытна указанная уже нами выше замѣна стрѣлка Kṛçānu быкомъ *Ahīçuva* въ стихѣ X, 144, 3. Ahīçuva—это одинъ изъ демоновъ тучъ, убиваемыхъ громовникомъ Индрой.

Не находя во всѣхъ этихъ данныхъ ничего, что могло бы бросить лучъ свѣта на миѳологическую сущность Kṛçānu, стрѣляющаго въ сокола Сомы, я позволю себѣ сдѣлать маленькую гипотезу—правда, весьма гадательную. Быть можетъ, въ основѣ миѳа о Kṛçānu скрывается концепція рѣчи или молитвы, представляемой въ видѣ стрѣлы, пущенной изъ лука. *Рѣчь* понималась не только какъ текущая жидкость *и какъ летящая птица, но также и какъ стрѣла.* Сюда относится выраженіе стиха IX, 69, 1: ishur na dhanvann prati dhīyate matir... „какъ стрѣла на лукѣ нацѣлена молитва“. Божество, которому возсылаются молитвы, есть какъ бы цѣль или мишень, куда прицѣливается молящійся стрѣлою молитвы. Оттуда выраженіе стиха VIII, 69, 2 „ты цѣлишься“

вмѣсто ты молишься (ishudhyasi). Богъ молитвы—Bṛhaspati—вооруженъ лукомъ, котораго тетива—это законъ; его стрѣлы мѣтки; цѣлью имъ служатъ уши (II, 24, 8: ṛtajyena xipreṇa brahmaṇas patir yatra vashṭi pra tad açnoti dhanvanā | tasya sādhvīr ishavo yābhir asyati nṛcaxaso dṛçaye karṇayonayaḥ. Слова - это какъ бы стрѣлы, попадающія въ уши внимающихъ (Ср. также X, 42, 1).

Принимая во вниманіе эти данныя, можно спросить себя: не скрывается ли въ стрѣлкѣ Kṛçānu эта концепція рѣчи-стрѣлы? Рѣчь-птица несетъ экстазъ Сомы. Kṛçānu, стремясь добыть для себя этотъ даръ небесъ, посылаетъ за Сомою рѣчь-стрѣлу. Допуская такую интерпретацію, мы должны предположить также, что самый-то стрѣлокъ явился уже позже—въ качествѣ миѳологическаго нарощенія. Первоначально въ нашемъ миѳѣ должна была фигурировать *стрѣла* безъ *стрѣлка*. Стрѣла-рѣчь полетѣла за Сомою, какъ полетѣла за нимъ рѣчь-птица. Положеніе „рѣчь принесла Сому" передавалось двояко: 1) „птица принесла Сому" и 2) „стрѣла полетѣла за Сомою". Но разъ эти тезисы получили дальнѣйшую миѳологическую переработку, разъ они превратились въ легенду, то, естественно, къ *стрѣлѣ* незамедлили присоединить *стрѣлка* и направить ее *на птицу*.

§ 8. *Рѣчь—какъ богиня.—Заключеніе.*

Выше было уже упомянуто, что рѣчь—vāc—выступаетъ въ Ригъ-Вѣдѣ также какъ самостоятельное божество, которому отведено весьма почетное мѣсто въ вѣдійскомъ Пантеонѣ. Вотъ въ какихъ чертахъ рисуется она въ гимнѣ X, 125, влагаемомъ въ ея же уста:

1. Ahaṃ rudrebhir vasubhiç carāmy aham ādityair

uta viçvadevaiḥ | aham mitrāvaruṇobhā bibharmy aham indrāgnī aham açvinobhā || ;

2. ahaṃ somam āhanasam bibharmy ahaṃ tvashṭāram uta pūshaṇam bhagam | ahaṃ dadhāmi draviṇaṃ havishmate suprāvye yajamānāya sunvate || ;

3. ahaṃ rāshṭrī saṃgamanī vasūnāṃ cikitushī prathamā yajñiyānām | tām mā devā vy adadhuḥ purutrā bhūristhātrām bhūry āveçayantîm || ;

4. mayā so annam atti yo vipaçyati yaḥ prāṇiti ya īṃ çṛṇoty uktam | amantavo māṃ ta upa xiyanti çrudhi çruta çraddhivaṃ te vadāmi || ;

5. aham eva svayam idaṃ vadāmi jushṭaṃ devebhir uta mānushebhiḥ | yaṃ kāmaye taṃ-taṃ ugraṃ kṛṇomi tam brahmāṇam tam ṛshim taṃ sumedhām || ;

6. ahaṃ rudrāya dhanur ā tanomi brahmadvishe çarave hantavā u | ahaṃ janāya samadaṃ kṛṇomy aham dyāvāpṛthivī ā viveça || ;

7. ahaṃ suve pitaram asya mūrdhan mama yonir apsv antaḥ samudre | tato vi tishṭhe bhuvanānu viçvotāmuṃ dyāṃ varshmaṇopa spṛçāmi || ;

8. aham eva vāta iva pra vāmy ārabhamāṇā bhuvanāni viçvā | paro divā para enā pṛthivyaitāvatī mahinā sam babhūva || .

1. Я шествую вмѣстѣ съ Рудрами, Васавами, Адитъями и всѣми богами (или Вишвадевами); я Митру и Варуну обоихъ ношу, я (ношу) Индру и Агни, я (ношу) обоихъ Ашвиновъ.

2. Я Сому обильнаго ношу, я (ношу) Тваштара и Пушана, Бхага; я даю богатство совершающему возліянія, ревностному, приносящему жертву, выдавливающему сокъ (Сомы).

3. Я—царица, собирательница благъ, мудрая, первая изъ (божествъ), достойныхъ поклоненія. Это

меня боги распредѣлили по многимъ мѣстамъ, (создавъ меня какъ) обитательницу многихъ (мѣстъ и какъ) путеводительницу повсюду.

4. Мною вкушаетъ пищу тотъ, кто видитъ, кто дышетъ, кто слышитъ сказанное,—(сами того) не зная, *они при мнѣ состоятъ* („*они о мнѣ живутъ*"). Слушай! Слушайте! Я говорю тебѣ правду.

5. Я вѣдь сама собою это говорю,—излюбленное богами и людьми. Кого я люблю, того я дѣлаю страшнымъ (мощнымъ),—жрецомъ, поэтомъ, мудрецомъ.

6. Я натягиваю лукъ Рудрѣ,—для стрѣлы, для убіенія того, кто ненавидитъ молитву. Я сообщаю людямъ боевое воодушевленіе. Я проникла небо и землю.

7. Я возбуждаю (воодушевляю, привожу въ экстазъ) отца, въ головѣ его; мое рожденіе—среди водъ, въ океанѣ; оттуда возвысилась я надо всѣми существами и головою касаюсь я самаго неба.

8. Я, какъ вѣтеръ, развѣваюсь, охватывая всѣ существа. Превыше неба, здѣсь превыше земли,—столь великой я стала".

Какъ видитъ читатель, этотъ крайне любопытный гимнъ, къ сожалѣнію, представляетъ нѣкоторыя неясности и темноты *). Но общій смыслъ гимна довольно ясенъ и категориченъ.

---

*) Наибольшей темнотою отличается стихъ 7-й или собственно его начало: ahaṃ suve pitaram asya mūrdhan. Если мы примемъ глаголъ suve въ его обыкновенномъ значеніи рождать, творить, то получимъ совершенную безсмыслицу: „я рождаю отца въ его головѣ".—Бенфей (Geschichte der Sprachwiss, 41) пытается выйти изъ затрудненія слѣд. обр.: онъ переводитъ и комментируетъ: „auf seinem Haupt (d. i. auf der Höhe des Himmels) erzeuge ich den Vater (den Donner ambhṛṇa, ὄμβριμο, den Vater der Stimme—der ὀβριμοπάτρη)". Едва ли можно согласиться съ этимъ толкованіемъ. Оно

Рѣчь изображается верховной и изначальной богиней, владычицей всего сущаго. Это своего рода λόγος, который ἐν ἀρχῇ ἦν. — Въ стихѣ 3-мъ она величается царицей — *rāshṭri*; то же самое мы находимъ въ стихѣ VIII, 100, 10, гдѣ она названа *rāshṭrī devānām* — царицей боговъ. — Она „носитъ“ боговъ, т. е. служитъ имъ опорою, основою. Ею сильны боги. Это она натягиваетъ лукъ Рудры. Вездѣсущая, всепроникающая, она носится вмѣстѣ съ вѣтрами. Въ океанѣ водъ небесныхъ родилась она,—въ раскатахъ грома слышенъ ея голосъ. Она вездѣ... Въ устахъ людей, и въ пѣніи птицъ, и въ крикѣ звѣрей,—повсюду обнаруживается частица ея бытья. Вѣстникомъ, глашатаемъ ходитъ рѣчь между землею и небомъ (I, 173, 3).

Съ особенной силою всемогущество рѣчи проявляется въ культѣ. Молитва не есть *только* просьба, обращенная къ богамъ; гимнъ не есть *только* славословіе. Молитва и гимнъ разсматриваются какъ элементы, абсолютно необходимые богамъ. Они оказываютъ на небожителей магическое дѣйствіе,—укрѣпляютъ, питаютъ, поддерживаютъ ихъ. Дары, кото-

---

слишкомъ произвольно и къ тому же мало разъясняетъ дѣло Лудвигъ (der Ṛgveda, II, 645) принимаетъ asya въ значеніи космоса и переводитъ: ich erzeuge den vater am gipfel dieses weltalls. Но кто такой этотъ vater? Быть можетъ, дѣло идетъ здѣсь о солнцѣ (ср. III, 53, 15, 16: vācsūryasya duhitā)? Мнѣ казалось бы, что возможно принять здѣсь глаголъ suve въ значеніи „возбуждаю“, „вдохновляю“, и подъ „отцомъ“ понимать вдохновеннаго поэта, произносящаго ритмическую рѣчь. Онъ—отецъ рѣчи; эта рѣчь, имъ создаваемая, его же приводитъ въ экстазъ, который, такъ сказать, локализируется въ его головѣ. Далѣе, вoды, среди коихъ рождается рѣчь,—это та плавная стихія, которая истекаетъ изъ устъ поющаго; оттуда, изъ этой стихіи, рѣчь воспаряетъ къ небесамъ, подымаясь вверхъ, возвышаясь надо всѣми существами, и наконецъ достигаетъ до самого неба.

рые боги даютъ людямъ, являются какъ бы уплатою за тѣ услуги, какія оказываютъ богамъ люди, возсылая имъ молитвы и гимны. Боги заинтересованы въ молитвѣ не менѣе самихъ людей.—Молитва является источникомъ всякихъ благъ, какъ для людей, такъ и для боговъ, ибо она сама божественнаго происхожденія и таитъ въ себѣ магическую силу.

Такое воззрѣніе на рѣчь, молитву, слово должно было развиться изъ цѣлаго ряда наблюденій надъ различными сторонами словесной функціи. Въ ряду этихъ сторонъ съ особенной силою должна была поражать древнихъ та, въ которой проявлялась экстатическая природа Рѣчи. Душевныя движенія, вызванныя дѣйствіемъ слова, волны звуковъ, ласкающихъ слухъ, обаяніе гармоніи — вотъ тѣ явленія, которыя на раннихъ ступеняхъ развитія занимали умы людей не менѣе солнца, луны, звѣздъ, грома и пр. и послужили источникомъ тѣхъ миѳологическихъ и мистическихъ концепцій, которыя были очерчены нами въ этомъ этюдѣ. Я старался показать, что въ основѣ этихъ концепцій лежатъ именно наблюденія надъ психическимъ воздѣйствіемъ *ритма*, присущаго языку.

Это воздѣйствіе въ древности было несравненно могущественнѣе, чѣмъ нынѣ, ибо *живая гармонія рѣчи* была еще въ полномъ цвѣту. Въ настоящее время мы „учимся“ гармоніи языка,—его ритму,-потому что мы уже не можемъ воспринимать эту гармонію непосредственно изъ языка, который, превратившись въ скороговорку, утратилъ добрую долю своей музыкальности. Мы всегда ощущаемъ прелесть ритма въ стихахъ—если они хороши и хорошо прочитаны,—въ музыкѣ, въ пѣснѣ; но мы рѣдко нахо-

димъ эту прелесть ритма въ *прозѣ*. Послѣднее имѣетъ мѣсто лишь въ томъ случаѣ, когда *проза* очень хороша, очень плавна, т. е. сохранила отчасти ритмическій ладъ. Современная проза въ громадномъ большинствѣ случаевъ этому условію не удовлетворяетъ,—за вычетомъ той, которая выходитъ изъ подъ пера первоклассныхъ писателей или изъ устъ первоклассныхъ ораторовъ. Современный языкъ утратилъ значительную долю своей живой гармоніи. Или—вѣрнѣе—эта гармонія перешла въ немъ изъ живаго, свободнаго состоянія въ скрытое, потенціальное, дремотное и сонное, и только великіе поэты, великіе художники слова умѣютъ пробуждать ее.—Но мы все-таки сознаемъ или чувствуемъ, что ритмъ присущъ рѣчи, что говорить, соблюдая ритмъ, не есть абсурдъ. Вотъ почему мы нисколько не удивляемся,—такъ сказать, не „шокируемся", когда какой-нибудь совершенно прозаическій Фамусовъ или Молчалинъ вдругъ заговоритъ прекрасными стихами Грибоѣдова. Комедіи и драмы въ стихахъ были бы совершенно невозможны, если бы ритмическое *начало было искони* чуждо *живому*, разговорному языку,—если бы въ насъ не жило сознаніе, что ритмическое начало вообще присуще языку, и что такъ-называемая *проза* есть только плохой, искаженный *стихъ*.

Проза возникла изъ стиха путемъ нарушенія его гармоніи. Чѣмъ дальше въ глубь древности будемъ мы опускаться, тѣмъ больше районъ прозы будетъ все съуживаться, а районъ стиха расширяться,—мы дойдемъ до философскихъ трактатовъ, писанныхъ стихами, до уложеній, въ стихахъ кодефицированныхъ. Въ концѣ концовъ мы доходимъ до полнаго

отсутствія прозы, — которая *еще не* возникла,—до разговора въ стихахъ съ послѣдовательнымъ соблюденіемъ ритма.

На этой ступени развитія слово, рѣчь, пѣніе, музыка сливаются въ одно нераздѣльное цѣлое. *Это цѣлое* дѣйствуетъ на душу экстатическимъ образомъ. *Его* дѣйствіе сравнивается съ дѣйствіемъ опьяняющаго напитка. *Оно* даетъ пищу уму и окрыляетъ фантазію. *Оно* приводитъ въ трепетъ нѣдра души безсознательной и рождаетъ восторги экстаза.

Оно стало, поэтому, объектомъ того миѳологическаго и религіозно-мистическаго творчества, нѣкоторые продукты котораго были нами разсмотрѣны выше.

